Dr. Sanuri, S.Ag., M.Fil.I.

TEOLOGI, HUKUM ISLAM, DAN TREN MODERNITAS

"Fitur elastisitas hukum Islam dan tabiatnya yang lentur terhadap persoalan-persoalan modernitas adalah bentuk kongkrit kebenaran Islam sebagai agama yang *raḥmatan li al-'ālamīn* (rahmad bagi semesta alam). Semangat lain yang menjadi titik tolak untuk menjadikan hukum Islam mampu berselaras dengan berbagai perubahan adalah karena Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kebebasan, persamaan derajat, kebijaksanaan, dan kebaikan manusia."

imtiyaz

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

Dr. Sanuri, S.Ag., M.Fil.I.

TEOLOGI, HUKUM ISLAM, DAN TREN MODERNITAS

imtiyaz

2017

TEOLOGI, HUKUM ISLAM, DAN TREN MODERNITAS
Penulis : Dr. Sanuri, S.Ag., M.Fil.I

© Hak Cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Cetakan I: Oktober 2017
(viii + 258 hlm. 15 mm x 23 mm)
ISBN: 978-602-7661-90-5

Diterbitkan oleh: **IMTIYAZ**
Jl. Jemurwonosari Gg IV No. 5
Wonocolo, Surabaya
Telp. : 085 645 311 110
E-mail: penerbitimtiyaz@yahoo.co.id
Perwajahan dan Tata letak: Ihya' Ulumuddin

© Copyright 2017
Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk atau cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit/penulis.

Kata Pengantar

Fitur elastisitas hukum Islam dan tabiatnya yang lentur terhadap persoalan-persoalan modernitas adalah bentuk kongkrit kebenaran Islam sebagai agama yang *raḥmatan li al-'ālamīn* (rahmad bagi semesta alam). Semangat lain yang menjadi titik tolak untuk menjadikan hukum Islam mampu berselaras dengan berbagai perubahan adalah karena Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kebebasan, persamaan derajat, kebijaksanaan, dan kebaikan manusia. Spirit revitalisasi dan kontekstualisasi baik di ranah hukum Islam dan bangunan teologinya sedianya mampu berinteraksi secara inten dengan nilai-nilai modernitas.

Sejalan dengan perubahan waktu, umat Islam saat ini dihadapkan pada kompleksitas dalam segala lini kehidupan, baik pada ranah ekonomi, sosial, politik, budaya, perkembangan ilmu pengetahuan dan seterusnya. Berdasarkan hasil laporan yang buat oleh UNDP (*United Nations Development Program*) sejak tahun 1990 bahwa hampir negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim tampak masih belum mampu mengejar capaian negara-negara Barat, Asia Tengah, dan Amerika Latin dalam beberapa aspek kehidupan. Lebih lanjut, beberapa persoalan yang masih meng-

ganjal dalam benak para penggiat *Islamic studies* adalah seperti perbudakan yang belum hilang secara institusional, diskriminasi terhadap non-Muslim, dan adanya asumsi bahwa wanita sebagai the second hand dan tidak memiliki kecakapan hukum sebagaimana laki-laki masih menjadi tradisi. Akibatnya, hak-hak dan perolehan nilai maslahah yang sedianya mereka peroleh menjadi ter-reduksi oleh interpretasi atas hukum syari'at.

Pada tataran teoretis, perkembangan paradigma epistemologis keilmuan hukum Islam dan instrumen metodologis dalam konteks kekinian juga sering terjebak dalam eksklusifitas dan normatifitas dalam kurun waktu cukup panjang. Jika paradigma epistemologi hukum Islamnya sudah semacam itu, maka dipastikan ada masalah dengan landasan teologinya. Oleh sebab itu, dorongan akan perlu adanya evaluasi terhadap aspek teologis, konstruksi epistemologis, dan metodologis hukum Islam menjadi sangat penting agar umat Islam mampu menjadi elemen penting serta bisa mengambil peran yang signifikan di tengah persaingan yang semakin tajam.

Berangkat dari beragam problem modernitas bagi internal umat Islam, penulis ingin menghadirkan beragam pemikiran, konsep, dan termasuk teori dari para sarjana Muslim dan non-Muslim, khususnya yang berkaitan dengan bagaimana konstruksi epistemologi hukum Islam mampu menjadi solusi atas permasalahan di atas. Buku ini juga mengulas aspek teologi kaum modernis sebagai pijakan awal dalam meretas sebuah teori hukum Islam dalam konteks tatanan kehidupan modern baik dalam skala nasional, regional, maupun internasional melalui sikap arif dan *worldview* yang memadahi dari para sarjana hukum Islam kontemporer.

Dengan segala kemampuan, penulis ingin memberikan sajian informasi dan pemikiran terbaik untuk para pembaca. Akan tetapi penulis yakin bahwa masih banyak ruang yang harus disempurnakan. Oleh sebab itu, kritik, saran, dan koreksi dari pembaca menjadi sangat terbuka. Untuk itu, penulis mengucapkan terima kasih.

Penulis

Dr. Sanuri, S.Ag., M.Fil.I.

Daftar Isi

Kata Pengantar ..... » **iii**
Daftar Isi ..... » **v**

Bagian I: ISLAM DAN TEOLOGI MODERNITAS ..... » 1
A. Pemaknaan Teologi Modernitas ..... » 1
B. Teologi Modernitas Islam dalam Lensa Sarjana Muslim .. » 6
C. Dialog antara *Turāth, Ḥadathah, dan Mu'āṣirah* ..... » 13
D. Bangunan Teologi Klasik ..... » 16
E. Menuju Teologi Modernitas ..... » 20
F. Dekonstruksi–Rekonstruksi–Kontekstual ..... » 27

Bagian II: ISLAM DAN *SCIENTIFIC INQUIRY* ..... » 41
A. Seputar *The Comparative Study of Religion* ..... » 41
B. *Study of Religion* sebagai Tradisi Ilmiah ..... » 45
C. Objektifitas dalam *Religionswissenschaft* (Studi Agama) .. » 57
D. Kim Knott dan *Spatial Teory* (Teori Ruang) ..... » 61
E. Paradigma *Emic* dan *Etic* ..... » 68
F. Paradigma *Insider* dan *Outsider* ..... » 71
G. Riset Perspektif *Insider* dan *outsider* ..... » 73
H. Interkonektif-integral Sebagai Tawaran Baru ..... » 84

Bagian III: MENGHADIRKAN KEMBALI PROGRESIFITAS ISLAM DI ERA KONTEMPORER ..... » 89
A. Islam dan Spirit Progresifitas ..... » 89
B. Islam Puritan Vs Islam Moderat ..... » 95
C. Membaca Ideologi Kaum Fundamentalis ..... » 100

D. Islam dalam Optik Insider ..... » 106
E. Klasifikasi Pemikir Muslim..... » 110
F. Pemikir Progresif-Ijtihadi ..... » 119
G. *Ethico-Legal*: Sebuah Interpretasi Kontekstual ..... » 126

Bagian IV: ISLAM, GENDER, DAN KEADILAN..... » 135
A. Antara *Sex* dan *Gender*..... » 135
B. Fikih Ramah Gender ..... » 138
C. *Gender* dalam Aras Sosio-Historis..... » 142
D. *Gender* dalam Aras Teologi..... » 147
E. *Gender* dan Ketidak-adilan Publik ..... » 148

Bagian V: *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH* SEBAGAI FILSAFAT HUKUM ISLAM..... » 151
A. Dimensi Universalitas Hukum Islam..... » 151
B. *Maqāṣid al-Sharī'ah*..... » 156
C. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan *The Agent of Law*..... » 160
D. Validitas Maslahah dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah* ..... » 163
E. Benarkan isu tentang "Pintu Ijtihad telah Tertutup"? » 167
F. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Aktualisasi Hukum Islam..... » 173
G. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Problem Hak Asasi Manusia... » 177
H. *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai Fondasi Dialog Antar Agama» 181
I. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Isu Gender ..... » 185

Bagian VI: AKTUALISASI UNIVERSALITAS *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH* ATAS PERSOALAN GLOBAL UMAT ISLAM..... » 193
A. Agenda *Tajdīd* dan *Tahgyīr*..... » 193
B. Kerancauan antara Hukum Islam, Fikih, dan Fatwa.. » 195
C. Benarkah *Ḥudūd* Doktrin yang Mengerikan?..... » 197
D. Sufisme adalah *Bid'ah* dan Musyrik..... » 198
E. *United Kingdom* (UK) sebagai *Dār al-Islām* ..... » 200
F. *Islam* Agama Damai atau Pemicu Lahirnya Terorisme?... » 204

Bagian VII: *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH* DAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA ..... » 207
A. Menilik Ulang Filsafat Hukum Islam ..... » 207
B. Segi Tiga (ST): Relasi Sirkuler-Integratif-Interkonektif ... » 212
C. Me-*landing*-kan *Maqāṣid al-Sharī'ah* bagi Peningkatan IPM Indonesia. ..... » 219
D. Indeks Pembangunan Manusia (IPM) Indonesia ..... » 226
E. Memelihara Jiwa (*Ḥifdh al-Nafs*) dan Angka Harapan Hidup ..... » 231
F. Memelihara Keturunan (*Ḥifdh al-Nasl*) dan Angka Ke-matian Bayi ..... » 234
G. Memelihara Akal (*Ḥifdh al-'Aql*) dan Angka Melek Huruf ..... » 236
H. Memelihara Harta (*Ḥifdh al-Māl*) dan Angka Kemiskinan ..... » 239

Bagian I
ISLAM DAN TEOLOGI MODERNITAS

A. Pemaknaan Teologi Modernitas

Secara literal istilah teologi berasal dari kata *theos* berarti Tuhan dan *logos* berarti kata, perkataan, percakapan, dan ilmu. Jadi, teologi berarti ilmu tentang Tuhan atau percakapan tentang Tuhan dan alam semesta. Teologi adalah "*upaya menyelidiki premis-premis tentang hakikat Tuhan*". Menurut John Fok: "*Theology itself is the science of God and His works and systematic theology is the systematizing of the findings of that science*"[1] (Teologi itu sendiri adalah ilmu tentang Tuhan dan semua ciptaan-Nya sedangkan teologi sistematis adalah mensistematisasikan temuan-temuan sains tersebut sebagai sebuah kesatuan).

[1] Henry Clarence Thiessen, *Lectures in Systematic Theology* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003), 1.

Sedikit berbeda dengan John Fok, Lewis Johnsons memahami teologi: "*theology is discourse about God or reasoning about God, rational discourse about God*" (teologi adalah diskusi tentang Tuhan atau konsepsi manusia tentang Tuhan, diskusi rasional tentang Tuhan). David Kelsey menambahkan bahwa teologi adalah sebuah kajian yang cermat melalui proses berpikir secara kritis, jelas, dan koheren (logis dan konsisten) mengenai *theos*, yaitu Tuhan.[2]

Jika teologi adalah suatu istilah yang sebenarnya telah hadir bersama dengan sistem kepercayaan kepada dewa-dewa dan Tuhan dari suatu masyarakat tertentu, maka istilah-istilah seperti modern, modernism, modernitas adalah sebuah simbolisasi terhadap simpul-simpul kemajuan di berbagai lini kehidupan yang telah mampu dicapai oleh negara-negara Barat. Dalam konteks ini, modernitas (*modernity*) dipahami sebagai pikiran, aliran, gerakan, dan upaya untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dengan kerangka dan pola pikir baru, metodologi baru, dan berbagai sarana penunjang yang baru yang berbasis ilmu pengetahuan dan nilai-nilai modernitas.

Selain itu, modernitas juga sering digambarkan sebagai sebuah fase kehidupan yang penuh dengan temuan-temuan baru terutama dalam wilayah ilmu pengetahuan, teknologi, dan alat-alat produksi. Kelihatannya negara-negara yang telah memenuhi kriteria di atas adalah negara-negara Barat yang sebelumnya di sinyalir mengalami masa kegelapan (*the age of darkness*) dalam waktu yang cukup panjang. Kematangan berpikir dan tradisi positivistik dalam masyarakat Barat tidak begitu saja terjadi, akan tetapi mela-

[2] http://manajemenbmaliki.blogspot.com/2010/12/teologi-dan-modernisasi.html

lui sebuah proses yang melelahkan. Fase kematangan ini ditandai dengan beberbagai inovasi baik di bidang industri, pengetahuan, teknologi, fisika, dan lain-lain pada era *renaissance* atau sering disebut sebagai *the age of ratio* (akal manusia) yang dimulai sekitar abad 14 Masehi.

Hal yang menarik dalam diskusi ini adalah mengapa kata modernitas selalu identik dengan Barat, sedangkan istilah klasik, salafi, kemunduran, dan keterbelakangan lebih identik dengan realitas sosial di negara-negara timur. Ada dugaan kuat bahwa ini terjadi karena Barat adalah bagian dari masyarakat dunia yang pernah mengalami pengalaman pahit sebagai masyarakat yang terkungkung dengan dominasi absolut doktrin Gereja. Sebab itulah mereka mulai merasa kurang puas, dan bahkan meninggalkan doktrin-doktrin agama yang diasumsikan sebagai pemicu utama kemunduran dan kebobrokan rasionalitas. Selain itu, secara politis, kolonialisasi yang secara masif dilakukan negara-negara Barat atas negara-negara timur pada abad pertengahan adalah alasan utama semakin menancapkan pengaruh tradisi dan budaya Barat atas dunia Islam.

Agama, menurut Karl Marx, tidak lebih dari sekedar *the opium of the people* (candu bagi masyarakat), *religion is candy* (agama adalah candu). Atau beberapa ungkapan yang ingin menempatkan peran akal di atas segala-galanya. Oleh karena itu, jika suatu masyarakat memimpikan sebuah kemajuan, keadilan, dan kesejahteraan hidup, maka jauhkan akal sehat dari keyakinan agama yang sering mengajarkan hal-hal yang tidak riil.

Keyakinan ini telah terakumulasi sedemikian rupa dalam masyarakat Eropa sehingga melahirkan gerakan *renaissance*

(gerakan kebangkitan) dan *enlightenment* (masa pencerahan), sebuah gerakan yang menjadikan rasionalitas sebagai kunci segala-galanya dan lepas landas dari agama dan termasuk teologinya (*departuring off religion and its transcendental theology*).[3] Segala hal yang tidak linier dengan logika akal, maka tidak bisa diterima. Kondisi semacam ini terjadi karena telah terjadi pergeseran paradigmatik dalam bentangan waktu yang tidak pendek di Barat dari teo-sentris menuju antropo-sentris mutlak. Sehingga kehadiran agama justru dianggap sebagai penghambat arus maju ilmu pengetahuan. Atau setidaknya, segala sesuatu termasuk doktrin doktrin agama, keyakinan dan kepercayaan, dogma harus mampu lolos dari parameter positivistik untuk bisa tetap eksis.

Berbeda dengan tradisi berfikir totalistik sekularistik model Barat yang menganggap agama sebagai penghambat capaian modernisasi, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) justru mengatakan bahwa antara modernisasi dan agama adalah menyatu. Jika modernisasi lepas dari agama, ungkapnya, maka modernisasi akan tumbuh liar bebas nilai. Jadi kemajuan di ranah epistemologi harus selalu berimbang dengan kemajuan pada aspek aksiologi. Oleh karena itu, lanjut Gus Dur (1940-2009), agar modernisasi tidak menimbulkan fiksi-fiksi sosial dan konflik dengan agama, maka proses modernisasi hendaknya diarahkan pada pengembangan nilai-nilai yang sudah ada dengan melalui proses daur ulang atau reinterpretasi ajaran agama dalam konteks kehidupan yang baru sama sekali.[4]

---

[3] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 11.

[4] Abdurrahman Wahid, "Agama dan Modernitas adalah Satu", dalam majalah *Komunikasi Ekaprasetia Pancakarsa*, No. 40.th. VI/1985, 53.

Kembali ke bahasan teologi modernitas, klasifikasi "*modernism*", menurut H. Gibb, W. Smith, A Hourani, L. Binder, H. Mintjes, dan R. Humprey, adalah lebih berupa sebuah paham yang muncul sebagai reaksi dari dominasi politik dunia Barat atas dunia Islam yang pada akhirnya meluas ke wilayah *worldview* masyarakat Muslim dalam memahami hukum Islam dengan menggunakan perangkat-perangkat modernitas.[5] William Shepard melihat perkembangan teologi dalam Islam lebih sebagai respon dominasi budaya Barat dan kemudian melakukan kritik sejarah (kritik *tura>th*) yang pada akhirnya melahirkan tipologi *totalism* dan *modernity*.[6] Berbeda dengan Barat yang memahami modernitas dari sudut pengaruh external, Fazlur Rahman lebih mengartikan modernitas dengan istilah *Islamic modernism* sebagai refleksi internal berupa reinterpretasi *sharī'ah*,[7] karena sejatinya hukum Islam adalah sebuah sistem hukum yang hidup (*living law*) dan selalu mampu beradaptasi dengan berbagai perubahan.

Dalam catatan RAND *Corporation Reports on Islamism* menyebutkan bahwa agenda utama teologi modernitas adalah membuat konsesus tentang perlunya melakukan reformasi dan

[5] Menurut H. Gibb, W. Smith, A Hourani, L. Binder, H. Mintjes, dan R. Humprey, klasifikasi paham dan gerakan dalam Islam dikenal dengan istilah *threefold typology*; tradisionalisme/ fundamentalisme–modernism–sekularisme. Lihat Leonard Binder, *Ideological Revolution in the Middle East*, ed. John Wiley (New York: Oxford University Press, 1964), 31-40. Menurut Jasser Auda, klasifikasi ini termasuk klasifikasi klasik, karena hanya berbasis pada ideologi. Sedangkan para pemikir Islam kontemporer memiliki beragam klasifikasi yang bukan hanya berangkat dari ideologi, tetapi juga teologi dan kecenderungan gerakan yang mereka lakukan. Lihat Yasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 145.

[6] William Shepard, "Islam and Ideology: Toward a Typology", dalam Jurnal *Middle Eastern Studies*, No. 19, 1987, 308.

[7] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: It's Scope, Method, and Alternative", dalam *IJMES*, I, No. 4 (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 17.

reinterpretasi terhadap epistemologi para pemikir Muslim klasik untuk mengungkap spirit hukum Islam (*spirit of law*). Dengan demikian, struktur sumber hukum Islam, menurut kaum modernis, adalah *al-Qur'ān, al-Hadīth*, kemudian disusul dengan beberapa teori dan metode dengan memasukkan peran penting sarjana dan filosof Muslim, hukum modern dan nilai-nilai moral serta konsesus sebagai pilar terpenting dalam pengembangan hukum Islam. Masih menurut RAND's, bahwa modernis, dengan teologi modernitasnya, secara evolutif, meminjam istilah teori Darwin, eksistensi nilai-nilai historisitas Islam (*historicity of Islam/turāth*) sudah tidak memadahi untuk menghadapi berbagai permasalahan umat Islam kontemporer (*Islam as practiced during the time of Prophet is no longer valid*).[8] Jadi, secara singkat, bisa digaris bawahi bahwa prinsip-prinsip dasar teologi modernitas (*theology of modernity*) adalah reformasi, reinterpretasi, evolusi, dan kontekstualisasi teologi, ideologi, hukum Islam, tradisi, pola pikir yang rasional dalam konteks modernitas.

B. Teologi Modernitas Islam dalam Lensa Sarjana Muslim

Dalam kajian filsafat, Rene Descartes (1596-1650) pernah menulis *de omnibus dubitandum* (segala sesuatu harus diragukan) dan *cogito ergo sum* (saya ada karena saya berfikir). Ucapan ini muncul sebagai bentuk protes dan kritik Descartes pada aliran filsafat idealistis-transendental-platonis yang semakin menghambat perkembangan pola pikir rasionalitas-antroposentris filsafat Jerman kala itu.[9] Tulisan ini tidak bermaksud untuk mengkaji

[8] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law...*, 147.

[9] Johan Van Der Hoeven, *Karl Marx: The Root of his Thought* (Amsterdam: Wedge Publishing Foundation, t.th.), 52.

filsafat secara detail, akan tetapi sekedar memberikan deskripsi sederhana bahwa perilaku manusia dalam merespon realitas dunia sangat dipengaruhi oleh prinsip dasar berupa pijakan filosofis-teologis.

Secara teologis, Islam merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat *ilāhiyyah* (*transendent*). Pada posisi ini, Islam adalah pandangan dunia (*weltanschaung/worldview*) perspektif manusia dalam memahami realitas. Meski demikian, secara sosiologis, Islam merupakan fenomena peradaban dan realitas sosial kemanusiaan. Pada wilayah inilah nilai-nilai Islam bertemu dan berdialog secara inten dengan kenyataan hidup duniawi yang selalu berubah dalam partikularitas konteksnya. Dialog antara universalitas nilai dan partikularitas konteks menjadi penting dan harus selalu dilakukan agar misi Islam sebagai rahmat semesta alam dapat diwujudkan.

Ketidakmampuan berdialog dapat menjebak agama pada posisi keusangan (kehilangan relevansi) atau pada posisi lain, kehilangan otentitasnya sebagai pedoman hidup. Kata kunci untuk tetap menjaga dan melestarikan elastisitas, responsibilitas, kontekstualitas, serta fleksibilitas ajaran Islam adalah bangunan teologi (kalam) klasik, antara masih perlu dipertahankan posisi dan perannya, ataukan perlu adanya dekonstruksi, rekonstruksi, maupun kontekstualisasi sejalan dengan perubahan ruang dan waktu.

Ali Engineer (lahir 1939), berpendapat bahwa bangunan teologi bukanlah wilayah sakral yang tidak mungkin berubah. Teologi merupakan hasil pemikiran manusia tentang konsepsi Tuhan dan relasinya dengan manusia. Sebagai hasil intelektual

yang merupakan konsepsi manusia (*fī ẓihn al-faqīh*), teologi tidak terlepas ruang dan waktu. Artinya, ia lebih merupakan hasil refleksi manusia sebagai respon atas konsisi sosial dan politik yang mengitarinya. Dari sanalah teologi hadir untuk menjawab situasi spesifik pengalaman manusia dan mentransendenkannya. Oleh sebab itu, perubahan atas teologi menjadi sangat mungkin.[10] Ia menambahkan bahwa di era modern, teologi tidak semestinya berorientasi pada teosentris-transenden tetapi harus diorientasikan pada wilayah antroposentris-transenden. Artinya, teologi tidak sekedar bicara tentang persoalan-persoalan transenden-*ilahiyyah* tetapi teologi seharusnya di-*landing*-kan pada problem aktual kemanusiaan sehingga ia akan selalu dinamis seiring dengan perkembangan zaman.[11] Sebaliknya, teologi tidak melulu berorientasi pada pencapaian kemajuan fisik yang kering dengan nilai-nilai aksiologis, tetapi terdapat keseimbangan antara keduanya.

Hassan Hanafi (lahir 1935), seorang pakar rekonstruksi garda depan, menyorot tajam persoalan teologi klasik dan modern. Menurutnya, teologi selalu memiliki tiga potensi: (1) teologi yang diorientasikan secara dinamis dan sengaja dihadirkan untuk melawan *status quo*; (2) teologi yang diorientasikan pada sikap responsif-dialektif terhadap realitas sosial kontemporer; dan (3) teologi diarahkan untuk melanggengkan pro kemapanan dan

[10] Definisi Asghar Ali Engineer tentang konsepsi teologi ini sebenarnya adalah sebagai respon atas asumsi oleh sebagian kelompok ideal-totalistik yang selalu mengidealkan warisan *turāth* klasik dan termasuk wilayah kalam (teologi) sebagai sesuatu yang sakral-transenden. Lihat Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990), 138.

[11] Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990), 138.

penguasa otoriter. Dan tampaknya, Hanafi lebih memilih potensi yang pertama, terlebih pada potensi yang kedua.[12]

Melengkapi pandangan Hassan Hanafi tentang teologi, Farid Esack (lahir 1959) dari Afrika, juga menyayangkan jika bangunan teologi (kalam) sekedar berorientasi pada pembelaan terhadap Tuhan. Seharusnya teologi menjadi alat untuk lebih berfikir bagaimana melakukan pembelaan terhadap manusia, kelompok tertindas, isu-su jender,[13] pelanggaran HAM dengan semangat reaktualisasi, reinterpretasi, atau mungkin juga rekonstruksi bangunan hukum Islam klasik yang telah using ditelan zaman.[14] Belum lagi dengan isu-isu modernitas yang ditandai dengan kemajuan pesat di bidang ilmu pengetahuan dan tehnologi, perubahan yang dahsyat dalam perkembangan tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, demografi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya.[15] Kalau umat Islam tetap berpegang teguh pada teologi atau kalam klasik, maka dipastikan akan semakin jauh tertinggal dari Barat yang telah mencapai perkembangan pesat di segala lini kehidupan.

---

[12] Hasan Hanafi, "Religion and Revolution", dalam *Religious Dialogue and Revo-lution* (Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1988), 202.

[13] Dengan semangat ingin memposisikan perempuan setara dengan laki-laki, para penggiat feminism dari kalangan Muslim telah melakukan serangkaian upaya sistematis dan simultan dengan mentafsirkan kembali teks-teks keagamaan yang kemudian memunculkan apa yang disebut dengan "teologi feminism". Dari kalangan para feminis muslim muncul beberapa tokoh yang gigih melakukan upaya reinterpretasi ayat-ayat al-Qur'an dan hadith. Di-antara para feminis yang dimaksud adalah Zainab Fawwaz (dari Lebanon), Huda Sya'rawi (dari Mesir), Fatima Mernissi (dari Maroko), Riffat Hasan (dari Pakistan), Amina Wadud Muhsin (dari Amerika), dan Leila Ahmed (dari Amerika). Lihat Taufik Abdullah (et. Al.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Dinamika Masa Kini* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 184-185.

[14] Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (London: One World Oxford, 1997), 36-47.

[15] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 2.

Semakin memperkuat perlunya bangunan teologi baru, untuk tidak menyebut kontemporer, Gus Dur (begitulah panggilannya), memiliki pandangan yang sama dengan beberapa tokoh di atas, bahwa selama ini teologi Islam pada khususnya masih bergerak dalam wilayah pembelaan terhadap Tuhan. Sehingga peran teologi kurang, untuk tidak mengatakan tidak, menyentuh aspek-aspek antroposentris atau pembelaan terhadap persoalan kemanusiaan dalam mensikapi modernitas.[16]

Dalam wilayah tafsir, teologi seharusnya diarahkan pada peran dialogis yang bersifat *antroposentrisme-transendental* atau *teoantroposentrisme*, yakni suatu upaya mengintegrasikan antara agama sebagai dogma dan perkembangan ilmu pengetahuan, isu kontemporer, dan realitas kehidupan global. Dengan demikian teologi diproyeksikan akan mampu mengungkap nilai-nilai "*ideal-moral*" (dalam istilah Fazlur Rahman) atau "*ethico legal*"[17] (dalam

[16] Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Ed.) Muh. Shaleh Isre (Yogyakarta: LKiS, 1999).

[17] *Ethico-legal* adalah suatu pendekatan untuk mengungkap kandungan nilai-nilai universal (*universal value content*) dari suatu ayat tertentu secara kon-tekstualis untuk mampu berinteraksi dengan beragam persoalan kontem-porer secara objektif dan mampu mencapai kompleksitas pemaknaan. Istilah lain dari *ethico-legal*, meminjam bahasa Amin Abdullah, adalah "*asbāb al-nuzūl al-jadīd*". Dalam "*Interpreting the Qur'ān ...*", Abdullah Saeed lebih memfokuskan objek kajiannya pada bagaimana menginterpretasi kandungan al-Qur'an (tafsir dan fiqih) sehingga memiliki relevansi nilai filosofis-historis-universal terhadap kompleksitas kebutuhan umat Islam kontemporer. Pendekatan "ethico-legal" atau semakna dengan istilah "double movement" ini juga dipakai oleh beberapa sarjana Muslim seperti Ghulam Ahmad Parves, Fazlur rahman, Muhammad Arkoun, Farid Esack, dan Khaled Abou El Fadl. Para Sarjana ini adalah representasi dari para pemikir rasionalis-modernis-filosofis. Dalam pandangan mereka kandungan etika-hukum (*ethico-moral*) dalam *al-Qur'a>n* seharusnya diarahkan pada pemahaman kontekstual agar lebih aplikatif dan responsif terhadap berbagai persoalan kontemporer yang muncul. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3-5. Lihat juga tulisan Abdullah saeed yang lain "*A 'contextualist' reading of the Quran is becoming increasingly popular, particularly among those Muslims referred to as 'progressive-ijtihadis'. One of the primary concerns of this reading is that in order to understand and interpret the ethico-legal content of the Quran and relate that content to the changing needs and circumstances of Muslims today, it is important to*

istilah Abdullah Saeed) untuk turut serta memberikan warna positif-spiritual yang tidak eksklusif, berbasis toleransi dan pluralisme, dan menjadikan persoalan-persoalan humanistik sebagai sentral kajiannya.[18] Berangkat dari aspek teologis klasik yang masih dipegang teguh umat Islam sampai saat ini juga terus merembet pada wilayah fikih. Bagi mereka, fikih dan implikasinya, termasuk dalam hal ini filsafat hukumnya dalam pranata sosial, dianggapnya masih terlalu rigit sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan zaman, khususnya yang terkait dengan persoalan-persoalan *ḥudūd, human rights*, hukum publik, *gender* dan lain-lain. Artinya, pemahaman terhadap fikih klasik berbasis teologi klasik harus terus didialogkan dengan ilmu-ilmu baru seperti antropologi, sosiologi, ekonomi, politik, dan filsafat.[19]

---

approach the text at different levels, giving a high degree of emphasis to the socio-historical context of the text. In the classical tafsīr this emphasis on socio-historical context was not considered important, particularly in the interpretation of the ethico-legal texts, despite the frequent use of asbāb al-nuzūl literature. In this paper, I will explore how progressive-ijtihadis are adopting a contextualist reading of ethico-legal texts of the Quran." http://cambridgefluids.com

[18] Amin Abdullah, misalnya, menyatakan bahwa ke depan umat Islam dituntut untuk mampu menjadi pemikir yang tidak hanya inten dengan wacana-wacana teologis, tetapi sekaligus mampu menciptakan dialog interkonektif dengan wilayah-wilayah keilmuan yang lebih luas, seperti psikologi, sosiologi, antropologi, *social work*, lingkungan, kesehatan, teknologi, ekonomi, politik, hubungan internasional, hukum dan peradilan, dan begitu seterusnya, melalui pendekatan integratif-interkonektif, sebuah cara pandang baru dalam teologi Islam kontemporer yang tidak lagi menjerembabkan diri dalam perdebatan panjang keilahiyan *an sich*, dan juga tidak semata khusyuk dengan wacana-wacana ilmu itu bersumber dari agama atau bukan, tetapi merangkul secara integratif (padu) dan sekaligus interkonektif (saling-terkait) seluruh isu kehidupan manusia kontemporer-global. Lihat, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 101-110.

[19] Kegelisahan akademik yang dirasakan para ilmuan *Islamic Studies* sebagian telah dihimpun secara rapi oleh Charles Kurzman seperti yang ada dalam bukunya "*Liberal Islam A Sourcebook*" Mungkin terlalu digeneralisasikan mengingat baru ada beberapa cendekiawan Muslim yang mulai menyadari pentingnya kritik sejarah terhadap

Masih berbicara seputar teologi sebagai konsepsi manusia terhadap Tuhan, Karl Marx (1818-1883), dalam karyanya *Contribution to the Critique of Hegel's Phylosophy of Right*, melontarkan kritik tajamnya betapa teologi agama (Kristen) yang di pegang teguh masyarakat Jerman kala itu justru menjadi penghambat kemajuan dan memasung rasionalitas manusia, yang berakibat pada perkembangan ilmu pengetahuan dan etos kerja menjadi sangat lamban atau bahkan mandek sama sekali. Kondisi semacam ini tentu sangat kontraproduktif dalam rangka menjadikan Jerman sebagai bangsa besar dan modern.

Jika pendahulunya, Feuerbach, mengatakan "*religion is just a projection of man himself motivated by the fact that certain needs in man's life remain unsatisfied. Although only man himself can satisfy his own needs, because he feels that he can not satisfy them immediately, he projects himself into another world as an ideal being whose needs have been fully satisfied: this being man calls God*".[20] Maka, Marx semakin menguatkan tesis itu dengan mengatakan:

> Man makes religion; religion does not make man. Religion is indeed self-consciousness and sefl-awareness so long as as he has not found himself or has lost himself again. But man is not an abstract being, squatting outside the world. Man is the human world, the state, society. This state, this society, produse religion…. The struggle against religion is, therfore, indirectly a struggle against that world whose spiritual aroma is religion.[21]

---

normatifitas ajaran Islam. Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 187.

[20] Johan Van Der Hoeven, *Karl Marx: The Root of his Thought,* 31-32. Lihat juga T. B. Bottomore, *Karl Marx Early Writing*, 50.

[21] T. B. Bottomore, *Karl Marx Early Writing*, 50.

> "Manusialah yang menciptakan agama (Tuhan); agama (Tuhan) tidak menciptakan manusia. Sebenarnya agama tidak lebih dari sekedar kebuah kesadaran diri seseorang selama ia belum mampu menemuka jatidirinya atau kehilangan jatidirinya kembali. Akan tetapi manusia bukanlah sebuah makhluk abstrak, yang berada di luar realitas dunia. Manusia adalah makhluk (bagian dari) dunia, bangsa, dan masyarakat itu sendiri. Bangsa dan masyarakat itulah yang menghasilkan agama… oleh karena itu perjuangan melawan agama secara tidak lang-sung berjuang melawan dunia dimana aroma spiritual-nya adalah agama".

Tulisan ini tidak hendak meng-*input* dua nama terakhir, yaitu Karl Marx dan Feuerbach sebagai bagian dari pemaknaan teologi modernitas Islam, tetapi setidaknya pandangan keduanya sebagai komparasi bahwa ketika berbicara tentang suatu ajaran, doktrin, dogma, keyakinan dipastikan bahwa aspek kognisi dan konsepsi manusia selalu hadir menyertainya. Dengan kata lain, ada wilayah yang *thawābit* (tetap dan tidak berubah) dan ada kaplingan *mutaghayyirāt* (berubah-ubah). Dalam lintasan sejarah panjang sampai saat ini, ajaran Islam, dan termasuk aspek hukumnya, sering kita temui masih terjebak pada doktrin dan pemaknaan yang rigit seolah sudah final. Paradigma seperti ini bukan menjadikan Islam sebagai agama *raḥmatan li al-'ālamīn* (rahmad bagi semesta alam), tetapi justru menghambat kemajuan. Oleh sebab itu, kehadiran teologi modernitas dalam internal masyarakat Muslim diharapkan mampu menjadi motor penggerak menuju Islam berkemajuan.

C. Dialog antara *Turāth*, *Ḥadathah*, dan *Mu'āṣirah*

Istilah *turāth* (tradisional) dan *ḥadāthah* (modern) yang digunakan dalam diskursus pemikiran Arab Kontemporer meru-

juk pada terma idiomatik yang bervariasi. Terkadang digunakan istilah *al-turāth wa al-ḥadāthah*[22] (tradisional dan modern), *al-turāth wa al-tajdīd*[23] (tradisional dan pembaruan), *al-aṣlaḥ wa al-ḥadāthah*[24] (yang lebih baik dan pembaruan), dan juga *al-turāth wa al-mu'āṣirah*[25] (tradisional dan kontemporer) dan sering juga menggunakan bentuk yang tidak konsisten *al-qadīm wa al-jadīd* (klasik dan kebaruan).

Seluruh istilah tersebut bermakna Tradisi (*tradisional*) dan modernitas (*modernity*) yang memiliki cakupan makna yang cukup luas. Akan tetapi, istilah *al-turāth* paling sering digunakan dan paling sering disebut, bahkan istilah itu, saat ini, menjadi kata kunci untuk mendeskripsikan sebuah peralihan dari pemikiran Arab tradisional menuju Arab kontemporer. Secara literal, *turāth* bermakna "warisan" atau "peninggalan" (*heritage and legacy*) yang berupa kekayaan ilmiah yang diwariskan oleh orang-orang terdahulu (*al-qudamā'* atau *predecessor*). Dalam pandangan Abid al-Jabiri (lahir 1939), kata *legacy* dan *heritage* (dalam bahasa Inggris) atau *patrimonie* dan *legs* (dalam bahasa Perancis) sebenarnya masih tidak sepadan dengan cakupan makna *turāth* dalam tradisi Arab,[26] karena terma *turāth* lebih berkonsonansi dengan sesuatu yang bersifat aktif dan *living tradition*, bukan final dan pasif sebagaimana makna *legacy, heritage*, dan *legs*. Selain itu, di ranah

[22] Mohammed Abid al-Jabiri, *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah* (Beirut: 1991).
[23] Hassan Hanafi, *Al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Beirut: 1981).
[24] A.H. Jidah, *Al-Aṣlaḥ wa al-Ḥadāthah fī Takwīn al-Fikr al-'Arab al-Naqd al-Ḥadith* (Lebanon: 1985).
[25] A. D. Umari, *Al-Turāth wa al-Mu'āṣirah* (Qatar: 1985).
[26] Mohammed Abid al-Jabiri, "*Al-Turāth wa al-Mushkīl al-Manhaj*" dalam jurnal *Mustaqbal al-'Araby,* No. 83, Januari 1986, 6.

tradisi keilmuan terdapat distingsi yang cukup prinsipil antara Barat dan Timur (baca: Arab).

Sebagai padanan kata *ḥadāthah*, istilah modernism dan modernis akhir-akhir ini sering dipakai oleh beberapa sarjana baik Muslim maupun Barat. Charles Kurzman menggunakan terma ini untuk mengidentifikasi dengan sebuah gerakan yang harus mampu merekonsiliasi antara konsep iman dengan nilai-nilai modernitas, seperti menghidupkan kembali tradisi modernitas, reinterpretasi ulang terhadap konsep-konsep dan simbol-simbol keberagamaan, penelitian ilmiah yang berbasis rasionalitas-positi-fistik, model pendidikan modern, perjuangan hak-hak perempuan dan tema-tema kekinian lainnya.[27]

Sedikit berbeda dengan rekan sejamannya, Ebrahim Moosa lebih melihat modernitas sebagai alat: "*a group of muslim scholars who were tremendously impressed by both the ideals and reality of modernity, and truly believed that muslim thought as they imagined it from their medieval incarnation was sufficiently flexible to foster innovation and adapt to change commensurate with time and space*" (sekelompok cendekiawan Muslim yang sangat mengideal-kan realitas modernitas, dan benar-benar percaya bahwa pikiran Muslim saat ini adalah sebagai inkarnasi abad pertengahan yang cukup fleksibel untuk mendorong inovasi dan beradaptasi seiring dengan perubahan waktu dan ruang).[28]

Zainuddin Sardar (lahir 1951) memaknai penggunakan isti-lah modernitas untuk mengkategorikan kecenderungan kelom-pok reformis abad kedua puluh yang melakukan upaya ijtihad

[27] Charles Kurzman, ed., *Modernist Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 4.
[28] Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam", dalam *Progressive Muslim*, ed. Omit Sofi (Oxford: Oxford University Press, 2003), 118.

secara serius melalui perspektif pemikiran Barat dengan tetap berpegang teguh pada konsep *maṣlaḥah*.[29] Neil Robinson melihat modernitas lebih pada sebuah metode baru dalam melakukan reintepretasi terhadap konsep-konsep keagamaan secara bebas yang bertumpu pada kebutuhan masyarakat saat itu.

Sementara, Jasser Auda tidak membatasi kelompok modernis hanya sampai pada para sarjana awal abad kedua puluh saja, tetapi juga telah muncul pada abad-abad sebelumnya seperti Jamaluddin al-Afghani (w. 1897) dan Muhammad Abduh (w. 1903). Masih menurut Auda, sebenarnya, pemikiran melakukan serangkaian agenda modernisasi bukan saja terjadi pada dunia Islam, tetapi juga dalam dunia Kristen.[30]

D. Bangunan Teologi Klasik

Jika dilihat secara cermat, literatur bangunan teologi Islam dari masa klasik hingga saat ini, hampir belum mengalami perubahan yang cukup berarti mulai perseteruan antara teologi Jabbariyyah, Qadariyyah, Mu'tazilah, Ash'ariyyah, Maturidiyyah yang tidak pernah kunjung selesai.[31] Maka, para pemerhati kalam tidak perlu heran jika kemunculan kalam sangat diwarnai oleh kepentingan-kepentingan politis dari kelompok-kelompok yang terlibat dalam perseteruan itu.

Jika masing-masing kelompok mempunyai definisi sendiri-sendiri tentang persoalan-persoalan ketuhanan seperti dosa,

---

[29] "*to categorise a group of twentieth century reformers who made a serious attempt at ijtihad to modernise Islam in term of western modes of thought and social organization and especially using maslah}ah*". Lihat Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a System Approach, 169.

[30] Ibid.

[31] Abdullah Saeed, *Islamic Thought an Introduction* (London: Routledge, 2006), 71.

neraka, kafir, mukmin, *'af'ālu al-'ibād* (perbuatan manusia), *ḥurriyyah al-irādah* (*free will*), *al-'adālah al-ilāhiyyah* (keadilan Tuhan), takdir dan sebagainya, maka dapat dibayangkan betapa banyak *firqah-firqah* yang akan saling mencurigai antara satu dan yang lain. Yang paling menyedihkan lagi jika masing-masing kelompok politik memiliki klaim kebenarannya sendiri, sedang yang lain dianggap salah.[32] Mungkin adagium-adagium *the king can do no wrong* atau *right or wrong my country* adalah agak mirip untuk menggambarkan kondisi riil umat Islam saat ini akibat dari beragam warisan teologi klasik, sehingga satu sama lain saling *truth claim* (*muta'āriḍah bayn al-mutakallimīn*).

Dengan melihat sejarah perkembangan kalam, para pengamat seolah dipaksa untuk mengambil kesimpulan bahwa teologi Islam atau kalam sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari dominasi kekuasaan politik. Esensi dan substansi pemikiran ketuhanan yang termanifestasikan dalam wilayah praktis etika sosial dan spiritualitas keberagamaan yang otentik kurang mendapat porsi yang proporsional dalam tradisi keilmuan kalam.[33] Akibatnya, kondisi semacam ini hanya akan memproduksi pribadi-pribadi yang hanya berorientasi pada kesalehan dirinya masing-masing dan lebih memilih bersikap acuh pada persoalan-persoalan sosial.

Obsesi serta titik fokus epistemologi keilmuan kalam klasik, selalu mencari "truth" (kebenaran) tetapi kurang peduli terhadap

[32] M. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: The University Press, 1962), 2.

[33] Terdapat beberapa anomali-anomali yang melekat dalam bangunan keilmuan kalam telah diketahui oleh para ilmuwan Islam. Lihat Abdul Halim Mahmud, *Qaḍiyyāt al-Taṣawwuf: Al-Munqīḍ min al-Ḍalā* (tk.: Dār al-Ma'rifah al-Kubra dalam Rasāil, I, 468. M. Iqbal, Pembangunan Kembali Alam Pemikiran Islam, Terj. Osman Ralibi (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 35.

aspek "meaning" atau makna yang tersembunyi di balik apa yang dianggap sebagai kebenaran tersebut. Dalam diskursus epistemologi ilmu kontemporer, model berfikir demikian agaknya memiliki kemiripan dengan pola pikir naturalistik-positivistik dan bukan bercorak humanistik. Padahal dalam dunia nyata, logika matematis saja tidak cukup untuk mampu memahami realitas kehidupan secara utuh. Kita butuh dengan apa yang namanya logika filsafat. Sebagai contoh, perkembangan ilmu pengetahuan tidak cukup hanya me-*landing* di aspek epistemologi, tetapi juga aspek aksiologi dan moralitas-humanistik.

Akan tetapi, jika tradisi kalam semacam itu tetap dipertahankan, maka akan menyebabkan wilayah agama dan keberagamaan Islam menjadi begitu sempit dan berbau otoriter-matematis. Jargon-jargon sosiologis yang dipakai juga terlalu simpel, dikhotomis, dan memiliki kecenderungan menyederhanakan persoalan; Muslim atau kafir, halal atau haram, *minnā* atau *minhum*, tradisionalis atau modernis. Kategorisasi semacam ini, menurut Jasser Audah dan para pakar *maqāṣidiyūn* kontemporer sebagai hegemoni keilmuan yang secara tidak langsung justru menutup rapat-rapat varian dalam melakukan aktualisasi nilai keislaman di tengah-tengah kehidupan yang kompleks dan majemuk. Lalu, bagaimana Islam akan tampil sebagai agama yang mampu memenuhi ekspektasi masyarakat dunia?

Jadi, hakekat keberagamaan yang sebenarnya memiliki muatan makna yang cukup mendalam, kaya dengan nuansa nilai moralitas, justru cenderung didominasi oleh idiologi-ideologi politik kekuasaan. Maka saat ini dibutuhkan keberalihan dari pendekatan yang sekedar berorientasi pada aspek legal-formal menuju sub-

stantif-universal, dari kerangka berfikir tekstual (*bayani*) menuju kontekstual (*burhani*) dari pendekatan yang hanya berorientasi pada aspek esoterik menuju eksoteris.

Tampaknya, literatur kalam klasik yang memiliki implikasi yang semacam itulah yang secara terus-menerus dan secara turun temurun berkesinambungan dikaji di beberapa pusat-pusat pendidikan Islam, baik di madrasah atau institusi pesantren. Kajian *al-Qur'ān* secara komprehensif, inklusif, holistik, hermeneutis kurang mendapatkan perhatian yang proporsional lantaran produk-produk mujtahid itu sulit keluar dari tradisi keilmuan kalam yang bersifat politis-dogmatis. Namun sebenarnya, kesulitan semacam ini tidak hanya terdapat dalam Islam tetapi dalam tradisi pendekatan *philosophy of religion* di Barat juga mengalami hal yang sama. Artinya, jika dalam wilayah *philosophy of religion*-nya saja sangat sulit ditemukan kajian-kajian yang komprehensif-inklusif, orang dapat membayangkan bagaimana uraian teologinya.

Sebenarnya pemikiran teologi memiliki jangkauan cukup luas yang tidak bisa sekedar dibatasi dengan kepentingan politik sesaat yang bersifat hitam di atas putih dan sebatas faktor sosiologis, politis, dan psikologis, akan tetapi keberagamaan manusia juga termuat di dalamnya nuansa transendental-spiritual-filosofis. Justru kajian-kajian tentang pemikiran keagamaan yang di dalamnya ada teologi, sangat erat hubungannya dengan kajian filosofis karena agama juga menyangkut *fundamental values* (nilai-nilai fundamental) dan *ethical values* (nilai-nilai etis) untuk tidak semata-mata bersifat teologis. Tampaknya, pendekatan kritis-filosofis (*philosophical-critical*) adalah salah satu tawaran yang bisa dipakai untuk memilah dan memilih serta mampu menjernihkan

kategori nilai-nilai yang bersifat universal-transendental dan kategori sosial politik yang bersifat "partikular-historis".[34]

E. Menuju Teologi Modernitas

Qunstantine Zurayq (tokoh modernis Arab) melihat teologi modernitas modernitas (*theology of modernity*) sebagai sebuah konsep mengandung tiga aspek dasar, yaitu: (1) perubahan yang bersifat kontinyu atau evolusi; (2) revolusi dan aksi sosial[35], dan; (3) *prophetic spirit* atau semangat *nubuwwah*. A. Luthfi Assyaukani menambahkan kecenderungan pendekatan yang dijadikan pisau bedah dalam teologi modernitas adalah; (1) pendekatan *rekonstruktif* (*reconstructive approach*) yang diwakili oleh Jamaluddin al-Afghani (w. 1897), Muhammad Abduh (w. 1905), al-Kawakibi (lahir 1854), Qasim Amin (w. 1908), Ali 'Abd al-Raziq (1888-1966), Muhammad Imarah dan yang paling berpengaruh Hassan Hanafi (lahir 1935); (2) Pendekatan *dekonstruksi* (*deconstructive approach*) dengan tokoh utamanya Mohammed Arkoun (lahir 1928) dan Mohammed Abid al-Jabiri (lahir 1939).[36]

Untuk melengkapi beberapa tawaran pendekatan dalam bangunan teologi modernitas, Jasser Auda menambahkan kecenderungan pendekatan yang akhir-akhir ini sering dipakai oleh tokoh modernis adalah: (3) pendekatan kontekstualitas ajaran

---

[34] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*.

[35] Qunstantine Zurayq, "Al-Nahj al-'Ashri: Muhtawāh wa Huwiyyatuh, Ijābiy-yatuh wa Salbiyyatuh", dalam Jurnal *Al-Mustaqbal al-'Araby*, No. 69, November 1984, 105.

[36] Mohammed Arkoun adalah tokoh pemikir Islam dari al-Jazair dan Mohammed Abid al-Jabiri pemikir muslim asal Maroko. Kedua pemikir kontemporer ini sebagai tokoh garda depan dalam pendekatan dekonstruktif yang pernah lama tinggal di Prancis. Kebanyakan para pemikir rekonstruktif sedikit banyak terinspirasi, untuk tidak mengatakan terpengaruh, oleh beberapa pemikir gerakan post-strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya seperti Levi Strauss (antropolog), Lacan (psikolog), Barthes (semiolog), De Saussure (linguistik), Foucault (epistemologis), dan Derrida (gramatologis).

Islam melalui metode hermeneutik (*hermeneutical approach*). Ini diperlukan untuk merekonsiliasi keimanan Islam dengan nilai-nilai modern seperti konstitusionalisasi, revivalisasi budaya, nasionalisme, kebebasan melakukan interpretasi agama, teori-teori ilmiah, pendidikan moderen model Barat, hak-hak perempuan, dan beberapa tema kontemporer yang terkait. Tokoh utama dalam pendekatan ini adalah Fazlur Rahman (Iqbalian), shaykh al-Ghazali (w. 1996), Hasan al-Turabi (lahir 1932) dan tentunya masih banyak yang lain yang sengaja tidak ditampilkan dalam buku ini.[37]

Abdullah Saeed,[38] dalam bukunya yang berjudul *Islamic Thought an Introduction*, mengatakan bahwa Muhammad Abduh (w. 1905) adalah kunci utama kaum reformis yang giat menyuarakan perlunya gerakan modernisasi dalam dunia Islam dalam rangka revivalitasi pemikiran teologi Islam klasik. Ia juga menyerukan pentingnya kembali kepada sumber hukum Islam tertinggi yakni al-Qur'ān dan *al-Ḥadīth*. Akan tetapi, ia tidak berhenti di situ, ia kemudian menyerukan pentingnya reaktualisasi pemahaman terhadap al-Qur'ān dan *al-Ḥadīth* dengan terlebih dahulu mendekonstruksi bagunan teologi klasik menuju rekonstruksi teologi Islam modern.

Dalam konsep Abduh, teologi modern selalu memiliki dua aspek dasar yaitu: pertama, teori evolusi yang ia pakai sebagai argument bahwa Nabi Muhammad adalah penutup dari para Nabi sebelumnya, kedua, pemahaman ilmiah terhadap aturan-aturan hukum Islam sebagai formulasi keterkaitan antara sebab dan

[37] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 168-173.

[38] Abdullah Saeed adalah seorang intelektual Muslim yang tinggal di Australia dan menguasai khazanah intelektual Islam klasik-tengah-modern-post-modern dan mempunyai basis pendidikan Islam di Timur Tengah (Saudi Arabia dan Mesir). Dalam banyak tulisannya, ia juga *concern* terhadap persoalan gender dalam Islam.

akibat, bahwa ketaatan manusia kepada Tuhan adalah lebih sebagai hukum sebab akibat (pencipta–ciptaan),[39] dan ketiga, semangat kenabian (*prophetic spirit*).

Dengan teori evolusi, Abduh ingin menegaskan bahwa pentingnya pendekatan sosiologis yang rasional (*sociological rationale*). Jadi, bisa dipahami bahwa kehadiran Muhammad sebagai simbol masa kematangan yang secara evolutif harus digelindingkan pada setiap masa, sehingga tidak mandek pada satu masa tertentu. Inilah yang kemudian disebut sebagai *prophetic spirit* (spirit kenabian). Abduh menambahkan bahwa wahyu yang diturunkan Allah untuk manusia cukup banyak dan bervariasi sejalan dengan perkembangan peradaban manusia. Argument ini sebenarnya adalah sebagai *counter* atas asumsi para teolog (*mutakallimīn*) yang mengajarkan bahwa komunikasi manusia dengan Tuhan telah berakhir dengan berakhirnya masa kenabian seorang nabi pada masa dan tempat tertentu. Ia mengatakan:

> Religion in that sort of context could not intelligibly relate themselves to men on subtle aspects of consciousness or extend them with rational proofs. … the religions took men and gave the straight commands and firm restraints, to which they required obedience to the utmost degree. Though the meaning and purpose were there to be known, obedience was irrespective of actual comprehension and intelligent knowledge.[40]
>
> "Agama dalam konteks semacam itu (pada aspek kesadaran yang halus) tidak bisa dimengerti keterkaitan mereka (agama-agama) dengan manusia atau lebih berfungsi untuk

[39] Saeed, Abdullah, *Islamic Thought an Introduction* , 72. Lihat juga M. Abduh, *The Theology of Unity* (*Risālah al-Tawḥīd*), trans. Musa'ad dan K. Cragg (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2004), 132.

[40] Abduh, The *Theology of Unity,* 167.

> memperluas wilayah agama dengan bukti-bukti rasional. Agama-agama... menjadikan manusia dan membekali mereka dengan memberi panduan hidup yang benar atau malah justru menghambat dengan mengharuskan mereka patuh secara mutlak. Meskipun maksud dan tujuan agama harusnya dipahami, ketaatan adalah terlepas dari pemahaman yang sebenarnya dan pengetahuan yang cerdas".

Senada dengan M. Abduh, Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) merasakan tiga ancaman besar Islam di India abad XIX: misionaris, prasangka Eropa terhadap Islam, dan keraguan tentang Islam dalam internal Muslim. Berawal dari kegelisahan itu, Khan menyerukan *jadīd 'ilm al-kalām* as a *new paradigm* (pembaruan ilmu teologi sebagai paradigma baru) untuk menyangkal ancaman ini. Dalam bukunya, Khan melihat dua kebutuhan mendasar, yakni: (1) kebutuhan kerangka rasional dan kritis untuk menjelaskan Islam (*rational approach*); (2) kebutuhan bagaimana menampilkan kembali Islam dalam kerangka itu; (3) bersikap kritis terhadap kalam klasik.[41] Tentang perlunya bangunan teologi baru (*jadīd 'ilm al-kalām*), Khan, dengan nada sedikit apologetik, mengatakan: "*Today we need, as in former days, a modern 'ilm al-kalam by which we either render futile the tenets of modern sciences or make them doubtful, or bring them into harmony with the doctrines of Islam*"[42] (hari ini kita butuhkan teologi modernitas, seperti pada

[41] Selama periode Abbasiyah ketika ilmu-ilmu Yunani menjadi populer di kalangan umat Islam, sikap kritis dan tradisi *reasoning* filsafat mulai dirasakan. Para sarjana muslim kala itu membuat tiga cara untuk melindungi Islam; (1) untuk membuktikan bahwa ajaran tentang kebijaksanaan dalam filsafat Yunani yang bertentangan dengan ajaran Islam adalah salah; (2) merumuskan preposisi-preposisi filsafat Yunani yang dianggap meragukan; (3) menyela-raskan antara ajaran Islam dan prinsip-prinsip kebijaksanaan filsafat. Dari sinilah muncul *'ilm al-kalām*. Lihat Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan*: *A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978), 307-311.

[42] Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan*: *A Reinterpretation of Muslim Theology,* 313.

waktu dahulu, dalam rangka untuk membuat prinsip-prinsip ilmu modern atau membuat mereka diragukan, atau membawa mereka selaras dengan ajaran Islam).

Melalui pendekatan scientifis-rasional, Khan mulai mengembangkan kerangka metodologis baru dalam menginterpretasi al-Qur'ān dengan mengusulkan tujuh prinsip:

(1) *unity of God* (ke-Esa-an Allah)
(2) *prophesy of Muhammad* (kenabian Muhammad)
(3) *revelation* (pewahyuan)
(4) *the reality of al-Qur'ān* (realitas al-Qur'an)
(5) *the true nature of al-Qur'ān* (hakekat kebenaran al-Qur'an)
(6) *al-Qur'ān as the word of Allah* (al-Qur'an sebagai kalam Allah)
(7) *nature as the word of Allah* (hakekat kalam Allah)

Menanggapi keajaiban *al-Qur'ān* (*the miracle of al-Qur'ān*), ia menulis "*The natural sciences had not progressed and there was nothing to draw their attention to the law of nature and to make them aware of their mistakes*"[43] (*ilmu alam tidak berkembang dan tidak menarik perhatian mereka, dan realitas hukum alam tidak mampu membuat mereka menyadari akan kesalahan mereka*". Mengenahi *nāsikh* dan *mansūkh*, al-Qur'ān tidak berbicara tentang pembatalan (*naskh*), tetapi lebih pada makna kontinyuitas (*continuation*).

Melalui pendekatan teori evolusi, Khan menyatakan bahwa konsep *nāsikh* dan *mansūkh* dalam al-Qur'ān bukan dimaknai pembatalan (*naskh*), tetapi lebih pada makna kontinuitas (*continu-*

[43] Aziz Ahmad, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968* (Wies-baden: Otto Harrasowitz, 1970), 35.

ation).[44] Sebagaimana Fazlur Rahman (sarjana paska Khan), Khan telah menanamkan dasar-dasar hermeneutika terutama yang berhubungan dengan cerita-cerita *i'jāzu al-Qur'ān* mujizat di dalam *al-Qur'ān*. Misalnya, ia mengatakan, "*Jika terdapat pertentangan rasional antara makna kamus secara harafiah dan makna metafora, maka arti kamus tidak benar*." Dan kalau para teolog klasik memahami ayat tentang "*Allah duduk di atas takhta*" atau tentang "*tangan Allah*" secara harfiah, maka Khan berpendapat "Jika sebuah ayat mengacu pada suatu peristiwa atau hal yang bertentangan dengan hukum alam, kita harus menganggap pernyataan itu metaforis bukan harfiah".[45]

Dengan teologi modernitas yang ia gagas, ia banyak menyorot tajam keyakinan Muslim dan praktek-praktek seperti perbudakan, poligami, hubungan dengan non-Muslim, terutama mengkonsumsi makanan yang disiapkan oleh mereka, jihad agresif, dan talak tiga sebagai persoalan-persoalan utama dalam agenda modernism Islam. Bahkan, dari empat sumber konven-sional Sunni (yaitu *al-Qur'ān, al-Ḥadīth, Qiyās*, dan *Ijma'* atau konsensus) dia mempertanyakan otentisitas *ḥadīth* dan otoritas konsensus. Khan menolak kepatuhan (*taqlīd*) kepada salah satu mazhab tertentu, sekolah-sekolah hukum Islam tertentu, pandangannya tentang penghapusan perbudakan, penolakan poligami.

Muhammad Iqbal (1877-1938), dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam (1934)*, menilai perlunya umat Islam saat ini melakukan rekonstruksi teologi klasik dengan

[44] Ketika Ulama India mengutuk teologi Khan sebagai *naturism* dan sangat terpengaruh teori Darwin (Darwinian), bahwa teori evolusi manusia Darwin benar-benar merobek-robek martabat dan rasa kesopanan serta etika agama. Afghani justru percaya bahwa materialisme telah menyebabkan lebih banyak kerusakan pada kemanusiaan dari apa pun.

[45] Christian W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan*: *A Reinterpretation of Muslim Theo-logy,* 35.

bangunan teologi modernitas. Seruan rekonstruksi teologis klasik ini sebenarnya adalah bentuk kontinyuitas dari model *Jadīd 'Ilm al-Kalām* Ahmad Khan. Iqbal mengamati bahwa konsep tentang sistem teologis benar-benar telah tertutup oleh terminologi metafisika-transenden yang mati dan tidak akan pernah bisa membantu rekonstruksi pemikiran keagamaan.

Satu-satunya cara untuk membuka diskursus tersebut adalah pendekatan pengetahuan modern (*modern sciences*) dengan sikap hormat tapi tetap menjaga independensi dan sikap menghargai ajaran Islam yang berkaitan dengan pengetahuan itu sendiri, meskipun bisa sangat berbeda jauh dari interpretasi para ulama sebelumnya.[46] Hal itu bisa dipahami karena sifat ilmu pengetahuan itu sendiri lebih bersifat evolutif. Iqbal melihat teologi klasik sudah tidak memadahi untuk konteks modernitas yang menuntut manusia untuk mengembangkan pola pikir rasional dan konkret dalam rangka mengembangkan pengetahuan ilmiah (*scientific knowledge*). Pendekatan Rekonstruksi adalah sebuah keharusan dengan tetap bepijak pada interkoneksitas aktif antara tradisi filsafat Yunani, tradisi filsafat Islam dan perkembangan pengetahuan manusia kontemporer.

Secara ringkas, konsep teologi modernitas Iqbal, dengan pendekatan rekonstruksi dan sain diarahkan untuk membidik beberapa poin berikut:

(1) Analisis terhadap pengalaman religiusitas sebagai sumber pengetahuan.
(2) Kajian filosofis dari pengalaman religiusitas tersebut.

[46] Muhammad Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986), 78.

(3) Mengaktualisasikan nilai-nilai religiusitas berupa shalat dan ibadah ritual lainnya dalam kehidupan praktis.
(4) Memadukan pengalaman keberagamaan dengan teori-teori modern, antara agama dan filsafat.
(5) Tradisi *prophetic* sebagai dasar budaya Islam yang menunjukkan bagaimana pengalaman religius berubah menjadi sebuah kekuatan yang berorientasi pada kehidupan dunia atau antroposentris-transendental.
(6) Semangat ijtihad sebagai dimensi terpenting dalam struktur pemikiran Islam telah mati akibat hegemoni metode penalaran klasik, sehingga berakibat pada kondisi taqlid dan stagnasi.
(7) Pentingnya mengembangkan sikap inklusifitas dengan terus mengembangkan tradisi ilmiah.[47]

F. Dekonstruksi–Rekonstruksi–Kontekstual

Pada akhir abad 20 dan awal abad 21, setidaknya ada beberapa nama yang memiliki tipologi pemikiran yang berbasis teologi modernitas (*theology of modernity*) Abduh. Tiga tokoh kunci yang ingin penulis sampaikan dan kemudian menjadi representasi dari ketiga kecenderungan pendekatan dalam teologi modernitas ada-

[47] Tujuh agenda utama Iqbal yang dimuat dalam bab *introduction*, adalah: (1) *an analysis of the religious experience as a source of knowledge; (2) examines this experience philosophically*; (3) *puts the religious experience of prayer to pragmatic test*; (4) *relates religious experience with modern and Islamic theories of self and its freedom from the perspectives of religion and philosophy;* (5*) explores prophesy as a fundamental of Islamic culture that demonstrates how religious experience transforms itself into a living world force*; (6) *Ijtihad illustrates how the dynamism within the structure of Islamic thought was lost by the adoption of classical methods of reasoning that led to taqlid and stagnation;* (7) *the scientific process self stands outside and in the religious experience the self develops an inclusive attitude*. Lihat Muhammad Iqbāl, *The Reconstruction,* introduction.

lah Mohammed Arkoun (lahir 1928), Hassan Hanafi (lahir 1935), dan Fazlur Rahman (1919-1988).

Arkoun, dengan dekonstruksinya, mengemukakan tiga pilar utama yaitu historisisme (*tārikhiyyah*), bacaan sejarah atas teks klasik, dan interpretasi. Sedangkan, H. Hanafi dengan rekonstruksinya ingin membumikan pemikirannya dengan tiga konsep dasar yakni *turāth* (tradisi), *ḥadāthah* (baca: Barat), dan kepedulian terhadap realitas kontemporer. Dan Fazlur Rahman, dengan kontekstualitas, ingin menemukan nilai-nilai universal (*universal values*) dan semangat menampilkan elastisitas dan fleksibilitas al-Qur'an termasuk mengungkap informasi ilmiah yang terkandung di dalamnya.

Pertama, Mohammed Arkoun. Tema besar yang ingin diangkat Arkoun dalam bukunya *Pour une critique de la reason Islamique/Tārīkhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islāmy* (Kritik Nalar Islam/Historisisme Pemikiran Arab-Islam) adalah berangkat dari masalah bacaan sejarah atau problem historisisme dan masalah interpretasi (*hermeneutic*). Dalam perspektif historisisme, Arkoun hendak melihat seluruh fenomena sosial-budaya lewat kacamata sejarah, artinya sejarah harus diletakkan pada posisi nilai-nilai historisnya.

Carian fakta sejarah harus dibarengi dengan kritik sejarah dengan batasan-batasan menurut kronologis dan fakta-fakta yang ada saat ini. Jadi sistem kerja dekonstruksi Arkoun adalah melalui tahapan penghapusan relevansi antara teks dan konteks (*min al-naṣṣ ilā al-wāqi'*). Selanjutnya, ia berusaha mengeluarkan makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut.[48]

[48] Mohammed Arkoun, *Tārīkhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islāmy* (Beirut: t.p., 1986), 14.

Dekonstruksi[49] dengan kritik historis adalah untuk menuju rekonstruksi dengan tidak sekedar berhenti pada teks-teks klasik peninggalan para ilmuwan dan sarjana Muslim, lebih dari itu teks-teks suci juga menjadi objek bacaannya. Sebenarnya metode historisisme Arkoun ini adalah salah satu bangunan ilmu-ilmu Barat modern yang pernah dilakukan oleh para pemikir post-strukturalis Perancis, seperti Levi Strauss (antropolog), Lacan (psikolog), Barthes (semiolog), De Saussure (linguistik), Foucault (epistemolog), dan Derrida (gramatolog).

Dalam pandangan Arkoun, tradisi atau *turāth* selalu memiliki dua makna. Pertama tradisi dan *turāth* dengan T besar berarti tradisi atau *turāth* yang bersifat transenden yang bisa dipahami dan dipersepsikan sebagai tradisi ideal (*given*) dari Tuhan dan tidak berubah oleh kejadian historis dan bersifat absolut.[50] Sedangkan tradisi atau *turāth* dengan T kecil mengandung arti tradisi yang dibentuk dan diciptakan manusia, baik berupa warisan turun-temurun dalam lintasan sejarah, atau penafsiran manusia terhadap kitab suci.

Dari dua pemaknaan tradisi di atas, Arkoun lebih fokus pada arti yang kedua dengan alasan bahwa tradisi dengan T besar berada di luar kemampuan dan akal manusia.[51] Sebagaimana Abid

[49] Pendekatan yang digunakan Arkoun untuk mendekonstruksi kejumutan dan inklusifitas di kalangan para pemikir muslim kontemporer adalah melalui pendekatan historis sebagaimana yang telah digunakan para tokoh herme-neutik Barat seperti Giambattista Vico (1668-1744), J. G. Herder (1744-1803), W. Dilthey (1833-1911), M. Heidegger (1889-1976), J. P. Sartre (1905-1980), R. Aron, P. Ricoeur dan lain-lain. Menurut Mohammed Arkoun, pendekatan historis, sekalipun berasal dari Barat, namun pendekatan tersebut bukan hanya berkonstribusi untuk budaya Barat saja, tetapi juga untuk dunia Islam secara keseluruhan. Lihat Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State Universiry of New York Press), 82.

[50] Dalam bahasa Sayyed H. Nasr, tradisi semacam ini adalah tradisi perennial.

[51] M. Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmy: Qira"at al-'Ilmiyyah*, terj. Hashim Shaleh (Beirut: t.p., 1987), 17-24.

al-Jabiri, pandangan Arkoun tentang bagaimana cara pembacaan *turāth* dan cara mensikapi termasuk siapa pemegang otoritas, maka ia menggunakan tiga model; (1) membaca *turāth* dengan kerangka modernitas; (2) membaca *turāth* dengan kerangka *turāth*, dan; (3) membaca modernitas dengan kerangka *turāth*.[52]

Penerapan dari cara membaca *turāth* dengan kerangka modernitas Arkoun sangat tampak jelas dari bagaimana bangunan metodologi yang dipakai dalam memahami al-Qur'an. Secara apologetic, Arkoun sangat menyayangkan jika sarjana Muslim tidak mau mengikuti jejak kaum Yahudi-Kristen. Menurutnya, sarjana Muslim menolak menggunakan metode ilmiah (*biblical criticism*) karena alasan politis dan psikologis. Politis, karena mekanisme demokratis masih belum berlaku. Psikologis karena kaum Muslimin menolak pandangan Muktazilah mengenai kemakhlukan al-Qur'an. Padahal, kata Arkoun, teori hermeneutik yang menjadi tradisi dalam interpretasi Bible juga bisa diaplikasikan dalam memahami al-Qur'an dalam konteks modernitas saat ini.

Kaum Muslimin menganggap bahwa semua halaman yang ada di dalam *muṣḥāf* adalah kalam Ilahi (*the words of God*). Al-Qur'an yang ditulis dijadikan identik dengan al-Qur'an yang dibaca, yang dianggap juga sebagai emanasi langsung dari *lawḥ al-maḥfūdh*.[53] Dengan mengusung metodologi John Wansbrough, Arkoun berkata; "intervensi ilmiah Wansbrough menemukan tempatnya di dalam *framework* yang saya usulkan. *Framework* tersebut memberikan prioritas kepada metode-metode analisa sastra, se-

[52] Ibid., 33.

[53] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, pen. Robert D. Lee (Colorado: Westview Press, Inc., 1994), 35-36. Seterusnya diringkas sebagai *Re-thinking*.

perti bacaan antropologis-historis, menggiring kepada pertanyaan-pertanyaan yang ditinggalkan kepada disiplin-disiplin lain dan sebuah tingkat refleksi yang tidak terbayangkan di dalam konteks fundamentalis saat ini".[54]

Arkoun sangat menyadari jika pendekatan historisitas akan menantang segala bentuk pensakralan dan penafsiran transenden yang dibuat teolog tradisional.[55] Menurutnya, pendekatan tersebut justru dapat memperkaya hazanah pemikiran dan memberikan sebuah pemahaman komprehensif tentang al-Qur'an.[56] Pendekatan tersebut adalah baik karena membongkar lapisan-lapisan konsep al-Qur'an yang sudah mengendap lama dalam piranti rigiditas teologi klasik kaum Muslim ortodoks yang membeku.[57]

Ini sama halnya ketika ia membedakan *turāth* dalam dua makna, Arkoun membagi al-Qur'an dalam dua peringkat. Peringkat pertama adalah apa yang disebut al-Qur'an sebagai *umm al-kitāb* (induk kitab) dan peringkat kedua adalah berbagai kitab termasuk *Bible, Gospel*, dan al-Qur'an. *Umm al-kitāb* adalah kitab langit, wahyu yang sempurna, dari mana *Bibel* dan al-Qur'an berasal. Pada peringkat pertama (*umm al-kitāb*), wahyu bersifat abadi, tidak terikat waktu, serta mengandung kebenaran tertinggi yang bersifat universal, dan segala ketentuan hukumnya bersifat *qaṭiyyu al-dalālah* (memiliki aspek hukum yang bersifat pasti).

---

[54] Mohammad Arkoun, "Contemporay Critical Practices and the Qur'an*",* dalam *EQ,* editor Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001), 430.

[55] Mohammed Arkoun, *Rethinking,* 36-37.

[56] Abdul Kabir Hussain Solihu, *Historicist Approach to the Qur'an: Impact of Nineteenth-Century Western Hermeneutics in the Writings of Two Muslim Scholars,* (Unpublished Ph.d Dissertation at IIUM, 2003, Kuala Lumpur), 189. Selanjutnya diringkas *Historicist Approach.*

[57] Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today" dalam *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change, editor Azim Nanji* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), 23.

Namun, menurut Arkoun, kebenaran absolut ini di luar jangkauan manusia, karena bentuk wahyu yang seperti itu diamankan dalam *lawḥ al-maḥfūdh* (*preserved tablet*) dan tetap berada bersama dengan Tuhan sendiri. Wahyu hanya dapat diketahui oleh manusia melalui bentuk pada peringkat kedua "edisi dunia" (*editions terrestres*). Menurutnya, pada peringkat ini, wahyu telah mengalami modifikasi, revisi, dan substitusi,[58] termasuk kandungan hukumnya bersifat *dhanniyyu al-dalālah* (interpretatif).

Kedua, Hassan Hanafi (lahir 1935). Sebagai penerus Abduh, dan termasuk penerus Iqbal, Hanafi sangat *concern* pada ide rekonstruksi, melihat tradisi dengan perspektif membangun kembali, yang ia kembangkan melalui pendekatan revolusi al-Afghani. Bagi Hanafi, rekonstruksi adalah pembangunan kembali (*i'ādah buniyat min jadīd*) warisan Arab (*turāth*) dengan selalu melihat kepada spirit modernitas dan kebutuhan Muslim kontemporer. Sebagai pijakan fundamental, teologi, menurut Hanafi, harus dibangun kembali (direkonstruksi) sesuai dengan perspektif dan standar modernitas.

Langkah pertama yang ia tempuh adalah dengan mengajukan ide neo-kalam yang kemudian disebut dengan istilah teologi modernitas. Ia memahami kalam klasik tidak sekedar doktrinal, tetapi lebih sebagai ideologi revolusi atau revolusi ideologi[59] yang diarahkan untuk menumbuhkan semangat Muslim modern untuk melakukan tindakan riil melawan despotisme dan hegemoni imperialism

[58] Abdul Kabir Hussain Solihu, *Historicist Approach*, 195-96.

[59] Sebagai contoh, ia menafsirkan konsep-konsep seperti *riḍā, tawakkal, ṣabr*, dan *warā'* dengan *thawrah* (revolusi), *rafḍ* (penolakan, *ghaḍb* (kemarahan), dan *mu'āraḍah* (oposisi). Pemaknaan ini sebenarnya adalah kritik Hanafi terhadap ajaran sufi klasik yang justru melahirkan sikap apatis dan pasif. Tentu sikap-sikap ini sudah tidak relevan untuk konteks kekinian.

ekonomi, politik, budaya, dan sosial.[60] Maka saat ini teologi modernitas harus bersinergi dengan bagaimana umat Islam bangkit dari keterpurukan dalam segala lini kehidupan.

Menurut Amin Abdullah, Hasan Hanafi adalah sarjana pertama yang mencetuskan terminologi *hermeneutika* al-Qur'an. Meski mengakui bahwa Hasan Hanafi belum menerbitkan karya sistematis mengenai hermeneutika al-Qur'an, tetapi artikel-artikel lepasnya telah menunjukkan *concern* Hanafi kepada agenda hermeneutika al-Qur'an yang dibangun atas dua agenda: persoalan metodis dan persoalan filosofis. Secara metodis, Hanafi menggariskan beberapa langkah baru dalam memahami al-Qur'an dengan tumpuan utama pada dimensi liberasi dan emansipatoris al-Qur'an. Sementara untuk agenda filosofis, Hanafi telah bertindak sebagai komentator, kritikus, bahkan dekonstruktor terhadap teori lama yang dianggap sebagai kebenaran dalam metodologi penafsiran al-Qur'an.[61]

Sebagai perwujudan dari kepeduliannya terhadap realitas kontemporer umat Islam, Produktifitas Hanafi dibuktikan dengan tulisan-tulisan hermeneutisnya seperti dalam *Hermeneutics as Axiomatics: an Islamic Model* dalam bukunya *Relegious Dialog and Revolution* yang ditulis diantara tahun 1972-1976. Bahkan, sebenarnya Hanafi telah jauh sebelum itu memulai tulisan hermeneutisnya. Jika ditarik sedikit keluar dari konteks *al-Qur'ān*, ketika

---

[60] Hassan Hanafi, *Al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Beirut: t.p., 1981). Karya-karya lainnya yang bertemakan "rekonstruksi" adalah "*Min al-Naqd ilā al-Ibdā*" (rekonstruksi filsafat), "*Min al-Fanā ilā al-Baqā*" (rekonstruksi sufisme), "*Min al-Nash ilā al-Wāqi'*" (rekonstruksi ushul fiqih), "*Min al-Naqd ilā al-'Aql*" (rekonstruksi ilmu-ilmu tradisional Arab Islam), "*Al-'Aql wa al-Thabī'ah*" (rekonstruksi ilmu-ilmu rasional) dan beberapa karya lainnya yang banyak bernuansa dekonstruktif.

[61] Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...* . xix-xxiv.

ia menulis disertasinya *Les Methodes d'Exegese, Essai sur La Science des Fondamen de la Comprehension, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Metodologi Penafsiran: Sebuah Upaya Rekonstruksi Ilmu Ushul Fiqh), *L'Exegese de la Phenomenologie, L'etat Actual de la Metode Phenomenologique et Son Application au Phenomene Religiux* (Tafsir Fenomenologis: Status Quo Metode Fenomenologi dan Aplikasinya dalam Fenomena Keagamaan), dan *La Phenomenologie de L'Exegese, Esay d'une Hermeneutique Existentielle a Partir du Nueveau Testament* (Fenomenologi Penafsiran: Risalah Penafsiran Eksistensialisme terhadap Perjanjian Baru) pada tahun 1965-1966. Sedangkan *expert-hermeneut* lainnya, seperti Fazlur Rahman baru memulai tulisan hermeneutisnya dengan *Islam and Modernity* pada tahun 1977-1978, *Major Themes of the Qur'an* tahun 1980; Arkoun dengan *Lecture de Coran* tahun 1982; apalagi dengan Nashr Hamid Abu Zayd, Farid Esack, dan Muhammad Shahrur yang baru menulis karya mereka setelah tahun 1990.[62]

Dalam membangun hermeneutika model Hasan Hanafi, ia menggunakan beberapa piranti besar, yaitu *uṣūl fiqh*[63], fenomenologi[64], marxis[65], dan hermeneutika itu sendiri. Dengan menggu-

[62] Ibid.

[63] Hasan Hanafi menggunakan diskursus *ushul fiqh* seumpama ketika ia menekankan makna tafsir yang mendunia, praktis, dan menyentuh perma-salahan langsung yang dialami masyarakat dengan menjelaskan sebuah tanggung jawab tafsir, yaitu mengungkapkan eksistensi manusia, tidak melulu eksistensi teologis mengenai Tuhan, baik secara individu maupun sosial, dengan menjelaskan berbagai situasinya dalam kaitannya dengan orang lain dan alam. Hal ini sangat penting, menurut Hanafi, karena tujuan dari aspek dogmatis dalam Islam itu sendiri adalah untuk mengungkapkan keberadaan dan posisi manusia di alam dengan lima macam *ḍarūriyyāt:* agama, jiwa, akal, harga diri, dan harta, atau yang populer dengan sebutan *maqāṣid al-sharī'ah.* Lihat Hasan Hanafi, "Qaḍāyā Mu'āṣirah" terj. Yudian Wahyudi dalam Yudian Wahyudi (ed.), *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi?* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), 8-18.

[64] Studi fenomenologi bertujuan untuk menggali kesadaran terdalam para subjek mengenai pengalaman beserta maknanya, sementara fenomena itu sendiri adalah peristiwa/pengalaman yang masuk ke dalam kesadaran subjek. Kesadaran ini seperti-

nakan empat *ingridients* tersebut, Hasan Hanafi membangun sebuah teori hermeneutika yang mampu mewadahi gagasan pembebasan dalam Islam; teologi revolusioner dan rekonstruktif yang mumpuni menjadi landasan normatif-ideologis bagi umat Islam untuk menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, baik dari dalam maupun luar.

Kembali ke persoalan *ḥadāthah* atau sikapnya terhadap Barat, dengan proyek besarnya (*al-Turāth wa al-Tajdīd*/Tradisi dan Pembaharuan), Hanafi menciptakan ilmu baru berupa "oksidentalisme". Ilmu baru ini adalah tawaran alternatif Hanafi bagi Muslim modern dengan melihat Barat sebagai perspektif baru. Artinya, jika selama ini umat Islam menjadi objek kajian Barat, orientalisme, maka sudah saatnya umat Islam saat ini melakukan kajian-kajian ke-Barat-an untuk membangun ilmu baru yang bertumpu pada epistemologi baru melalui perspektif oksidentalisme. Melalui proyek oksidentalisme, ia ingin menciptakan pendekatan baru terhadap kajian dan studi Barat dan ke-Barat-an, seperti yang ia tulis dalam bukunya "*Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb*":

---

nya diaplikasikan oleh Hasan Hanafi ketika merefleksikan sosok, karakter, dan landasan penafsir yang ideal. Menurutnya, penafsir tidak boleh berhenti pada batas komentator atau retoris. Penafsir harus melam-paui keduanya dengan menjelma sebagai penafsir yang reformis. Selain itu, dalam menerjemahkan *asbāb al-nuzūl,* Hanafi berpendapat bahwa berita mengenai peristiwa yang mengitari turunnya *al-Qur'ān* ini dapat membantu penafsir tradisional untuk memahami ayat dengan tepat. Akan tetapi, informasi tersebut perlu dipahami dalam kerangka bahwa peristiwa tersebut merupakan pengalaman hidup yang dialami sahabat. Artinya, *asbāb al-nuzūl* dalam pengertian tradisional tersebut berubah menjadi situasi kemanusiaan empiris. Hasan Hanafi, "*Qadhaya Mu'ashirah*", 7.

[65] Dengan diskursus yang lainnya, Marxisme, Hasan Hanafi mencurigai adanya kepentingan, kekuasaan, dan dominasi di balik lahirnya teks atau penafsiran. Hanya saja, untuk pembahasan lebih rinci, penulis tidak mendapatkan banyak data mengenai hal ini.

> "… membunuh eurosentris dan mengembalikan budaya Barat kepada batasannya yang normal. Sejak era kolonialisme dan kemudian dilanjutkan oleh kekuatan dan penguasaan agen-agen berita di dunia Internasional, budaya Barat telah merebak ke setiap pelosok negeri-negeri non-Barat. Jadi, signifikansi oksidentalisme, sekali lagi, adalah untuk menghapuskan mitos budaya universal yang dicetuskan Barat.[66]

Ketiga, Fazlur Rahman (1919-1988). Sebagai tokoh kontekstualis, ia cukup dikenal dengan dua metodologinya, *historico critical method* (metode kritik sejarah) dan *hermeneutic method* (metode hermeneutic).[67] Warna pemikiran Fazlur Rahman tentang interpretasi al-Qur'an lebih bersifat kontekstual-filosofis melalui pendekatan *kritik sejarah* (baca: hermeneutik). Fazlur Rahman melihat bahwa fikih secara sosio-historis memiliki alam yang jauh berbeda dan selalu berkembang, sehingga harus ada penyegaran dan kontektualitas dengan berbagai suasana dan kondisi geografis, budaya, politik, ekonomi dan sosial.[68]

Kontektualitas reinterpretasi al-Qur'an bukan berarti menafikan produk kreativitas para pemikir Islam klasik, akan tetapi harus diposisikan sebagai warisan intelektual yang cukup mengagumkan. Karena sejatinya produk-produk tafsir klasik itu adalah sebuah *magnum opus* para ulama Muslim dalam merespon berbagai capaian yang ada baik bidang sosial, ekonomi, politik, dan budaya saat itu. Semangat inilah yang seharusnya diwarisi dan diterus ditransformasi oleh para pemikir Islam saat ini dan bukan

---

[66] Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi> 'Ilm al-Istighra>b* (Kairo: t.t., 1991), 36.

[67] *Critical history* berfungsi sebagai upaya dekonstruksi metodologi, sedangkan metode hermeneutic dipakai sebagai upaya rekonstruksi. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publisher and Distributor, 1994), 6.

[68] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 1-7.

produk pemikirannya karena secara sosio-kultural dan sosio-historis terdapat perbedaan yang cukup tajam.[69]

Abdullah Saeed menambahkan bahwa pendekatan kontekstualitas sosio-historis dimaksud untuk mampu menggali nilai universal al-Qur'an yang telah dielaborasi dengan konteks *social sciences*, politik, ekonomi, budaya, dan sejarah kala itu. Dari situ kemudian akan dipilah mana yang *al-thawābit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap "tetap", tidak berubah) dan mana yang *wa al-mutaghayyirāt* (hal-hal yang diyakini atau dianggap "berubah-ubah", tidak tetap).[70] Ada juga yang menyebutnya sebagai "*al-thābit" wa "al-mutaḥawwil*".[71] Lebih populer, biasa disebut perbedaan antara *qaṭ'y* (*qaṭ'iyyāt*) dan *ẓanny* (*ẓanniyyāt*).[72] Ghulam Ahmad Parvez menguatkan bahwa al-Qur'an memiliki nilai inti (*core*) yang tidak berubah dan bersifat *meaningfull* (memiliki banyak arti), sehingga setiap generasi bisa menggali pemaknaan baru sebagai sebuah ajaran yang telah teraksentuasikan oleh tuntutan modernitas.

Epistemologi dan metodologi interpretasi kontektualis Rahman sebenarnya lebih didasari oleh semangat mengidealisasikan gerakan kembali ke masa lalu, di mana dan kapan sebuah ayat diturunkan, untuk memahami konteks historisitasnya, lalu kembali ke masa kini dengan membawa "ideal moral" atau nilai

---

[69] Ibid.

[70] Ibid, 3.

[71] Ibid. Dalam khazanah pemikiran *fiqh* dan *uṣūl fiqh,* dikenal juga istilah yang sangat popular di lingkungan pendidikan dan pengajaran agama Islam seperti apa yang disebut *qaṭ'y* dan *ẓanny.* Dari segi kategorisasi, keduanya (khazanah *falsafah* dan *uṣūl fiqh* kelihatannya sama, tetapi ruang lingkup, wilayah cakupan dan cara serta metode berpikirnya sama sekali berbeda.

[72] Sedangkan dalam pendekatan filsafat, juga dikenal apa yang disebut "*form*" dan "*matter*".

universal (*universal value*) yang menjadi substansi ayat tersebut, agar bisa direkonstruksi sesuai dengan historisitas masa kini.[73]

Fazlur Rahman melihat bahwa fikih secara sosio-historis memiliki alam yang jauh berbeda dan selalu berkembang, sehingga harus ada penyegaran dan kontektualitas dengan berbagai suasana dan kondisi geografis, budaya, politik, ekonomi dan sosial.[74] Dalam pandangan Rahman, kontekstualitas pemaknaan kitab suci adalah pengejawantahan dari semangat kenabian (*prophetic spirit*) atau dengan ungkapan "*seandainya Nabi hidup pada saat ini, apa yang akan dilakukan*" (*how the prophet might act were he living today*).[75]

Pola pikir Fazlur Rahman secara singkat, dapat dilihat dari dua sudut pandang, yakni: (1) Kritik terhadap metodologi Islam tradisional, yang menurut keduanya sudah tidak memadai lagi untuk menampilkan Islam yang holistik di era global kekinian. Sehingga semangat yang ingin ia bawa adalah pentingnya kontekstualisasi al-Qur'an di segala tempat dan zaman; (2) Pentingnya menggali "pesan moral universal" (*universal value*) dalam al-Qur'an melalui konsep "*double movement*".[76] Dari kecenderungan tema-tema yang ditulis Rahman seputar al-Qur'an dan tafsir, tentang tren kontemporer dunia Islam termasuk ekonomi Islam dan jihad/terrorisme, Islam dan Barat, dapat disimpulkan bahwa kontekstualis Fazlur Rahman adalah pengejawantahan dari spirit

[73] Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of Qur'an" dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellec-tuals and the Qur'an* (London: The Institute of Ismail Studies, 2004), 42-44.

[74] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 1-7. Lihat juga, Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 31-32.

[75] Ibid.

[76] Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of Qur'an", 42-44.

modernitas (*theology of modernity*) untuk menampilkan wajah Islam yang responsif dan selalu aktual untuk segala waktu dan ruang.

Berangkat dari sebuah semangat modernitas dan pencitraan terhadap Islam sebagai agama *raḥmatan li al-'ālamīn* (rahmat bagi semesta alam) dan *Islām ṣāliḥ likulli zamān wa makān* (Islam sebagai agama yang benar di setiap jaman dan tempat), para pemikir Islam modern sangat teguh membela keyakinan mereka yang sekaligus ingin menjawab tantangan modernitas. Perspektif mereka adalah bagaimana mengharumkan agama Islam serta memberikan bukti-bukti impresif dalam bidang kemajuan keilmuan bagi *maṣlaḥah* kemanusiaan.[77]

Bagi kelompok modernis, termasuk Hanafi, antara *turāth* dan *ḥadāthah* keduanya adalah baik. Tinggal bagaimana umat Islam bersikap. Adalah salah jika memprioritaskan satu hal dan merendahkan yang lain. Yang jelas adalah bahwa keduanya, baik *turāth* maupun *ḥadāthah* bukan milik kita, *turāth* milik orang lampau dan *ḥadāthah* milik Barat. Oleh sebab itu, mengambil satu dan membuang yang lain adalah gegabah, dan membuang keduaduanya adalah konyol. Jadi, mengharmoniskan keduanya dengan standar rasionalitas kontemporer, selektif, dan bijak adalah cara terbaik bagi kaum reformis.

[77] http://aminabd.wordpress.com/2010/06/08/pembaharuan-pemikiran-islam-dan-perlunya-pendasaran-aqidah-2/

Bagian II
ISLAM DAN *SCIENTIFIC INQUIRY*

A. Seputar *The Comparative Study of Religion*

Secara sosiologis, agama merupakan kategori sosial dan tidak empiris. Dalam konteks ini, rumusan agama disertai dengan tiga corak pengungkapan universal, yaitu pengungkapan teoritis berwujud kepercayaan (*belief system*), pengungkapan praktis sebagai sistem persembahan (*system of worship*), dan pengungkapan sosiologis sebagai sistem relasi sosial (*social relation system*).[1] John Middleton, seorang guru besar antropologi New York University, memetakan antara dua sisi, *research on religion* (penelitian agama) dan *religious research* (penelitian keagamaan). Lebih lanjut ia mengatakan:

> ... and both of religion and religious system are not the same. Religion may be studied from many viewpoints;

[1] Ahmad Syafi'i , *Penelitian Pengembangan Agama Menjelang Awal Millenium* (Jakarta: Badan Litbang Agama, 1999), 1.

> theological system, historical comparative, psycological, but the religious system is a sociological system, an aspect of social organization, and can be studied properly only if the characteristic be accepted as a starting points.[2]
>
> "... dan keduanya, baik sistem agama dan sistem keagamaan tidaklah sama. Agama dapat dikaji dari berbagai sudut pandang teologis, historis, komparatif, dan psikologis, sementara sistem keagamaan adalah sistem sosiologis, yakni suatu aspek organisasi sosial, dan hanya dapat dikaji secara tepat jika karakteristik itu diterima sebagai titik tolak".

Studi Agama adalah kajian akademis yang multi-disipliner. Studi agama juga membidik keyakinan agama secara utuh tentang perilaku-perilaku pemeluk agama dan institusi yang melingkupinya. Studi ini bertujuan untuk menggambarkan, mengkomparasi, menginterpretasi, menjelaskan agama secara ilmiah, sistematis, menggunakan pendekatan sejarah, dan melihat dalam perspektif lintas budaya. Jika teologi lebih bertujuan untuk memahami hakekat kekuatan supernatural yang melandasi perilaku keberagamaan seseorang,[3] maka studi agama lebih fokus pada mempelajari aspek perilaku dan keyakinan keberagamaan itu sendiri baik melalui optik *insider* dan *outsider*.

Terdapat beberapa pendekatan (*scientific approach*) yang bisa dipakai dalam meneropong agama, antara lain perspektif antropologi, sosiologi, psikologi, filsafat dan sejarah agama. Kajian ini mulai muncul pada pertengahan abad 20, ketika kajian ilmiah

---

[2] John Middleton, "The Religious System", dalam *A Handbook of Method in Cul-tural Antropology*, ed. Raul Narrol Ronal Cohen (New York: Columbia Univer-sity Press, 1998), 35.

[3] Pada abad ke 11, Arselm Canterbury membuat adagium teologis-filosofis yang sangat terkenal yaitu *credo ut intelligam* (keimanan akan memaksa seseorang untuk mencari tahu/*faith seeking understanding*).

(*scientific study*) terhadap Bible mencuat,[4] dan dilanjutkan dengan penterjemahan kitab suci (*sacred text*) agama Hindu dan Budha untuk pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa Eropa. Tokoh kunci gerakan ini adalah Friedrich Max Müller,[5] di Inggris, dan Cornelius P. Tiele, di Belanda.

Kajian dalam studi agama yang dilakukan oleh Müller menandai munculnya *religionwissenschaft* (*comparative religion*) dan *allgemeine religionsgeschichte* (*phenomenology of religion*).[6] Perkembangan berikutnya, studi agama telah menjadi objek kajian yang cukup diminati baik dari kalangan sarjana Muslim (*insider*) maupun para sarjana Barat (*outsider*). Mircea Eliade (1950-1980) adalah salah satu sarjana Barat yang memiliki kajian inten terhadap persoalan studi agama. Dalam bahasa Jerman dikenal dengan istilah *Religionswissenschaft* dan di Prancis dikenal istilah *Sciences de la religion.*[7]

Berdasarkan catatan Knott, historisitas studi agama mulai muncul ke permukaan berawal dari sebuah studi tentang agama *Sikh* di tahun 1980-an. Isu sentral kajian tersebut adalah mennyoal tentang motivasi, landasan epistemologi, termasuk aspek idiologis dari seorang peneliti (*insider-outsider*) dalam menguak aspek teologis dan historisitas agama *Sikh*. Dalam sebuah kumpulan

[4] Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Study* (Tucson: The Univer-sity of Arizona Press, 1985), 5.

[5] Friedrich Maximillian Müller, atau yang lebih dikenal dengan nama Max Müller, adalah seorang filsuf dari Jerman yang merupakan pendiri studi ilmu agama. Müller lahir di Dessau pada tanggal 6 Desember 1823. Ia pernah belajar di Leipzig bersama H. Brockhaus, dengan Schelling di Berlin pada tahun 1884, dan dengan F. Bopp di Paris pada tahun 1845. Aktivitas Max Müller terbagi atas tiga wilayah: filologi India, sejarah agama, dan linguistik. Karya terjemahan Müller yang berjudul "Rigveda" merupakan salah satu pencapaian besar pada abad ke-19. Ia meninggal di Oxford pada tanggal 28 Oktober 1900. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Max_M%C3%BCller

[6] Ibid.

[7] Richard P. McBrien, *Catholicism* (New York: HarperCollins, 1994), 359.

artikel yang diterbitkan tahun 1986 dengan judul "*Perspectives on the Sikh Tradition*" (cara pandang para sarjana Barat terhadap agama *Sikh*) mendapat banyak kecaman, terutama terhadap W. H. McLeod yang menyoal tentang keyakinan *Sikh* dengan pendekatan sejarah dan kritik teks (*historical and critical textual approach*) di tahun 1986. Disusul kemudian pada tahun 1991, sebuah *review* dari karya-karya besar para sarjana Barat, termasuk McLeod, Darshan Singh memunculkan isu kunci:

> The Western writers' attempt to interprate and under-stand Sikhism is an outsider's or non-participant's endeavor ... primarily, religion is an area which is not easily accessible to the outsider, foreigner or non-participant. The inner meaning of a religion unfold only through participation; by following the prescribed path and dicipline.
>
> "Upaya para penulis Barat dalam manafsiri dan mema-hami sikhisme adalah sebuah usaha keras outsider atau non-partisipasi … terutama, agama adalah sebuah wilayah yang tidak mudah untuk diakses oleh *outsider* dan non-partisipan. Pemaknaan terhadap bagian inti dari sebuah agama hanya mampu dilakukan melalui partisipasi yang dilakukan menurut suatu disiplin ter-tentu".

Berangkat dari fakta di atas, pertanyaan selanjutnya adalah persoalan apakah para peneliti baik dari kalangan insider maupun outsider dapat benar-benar objektif dalam meneropong realitas eksternal dan internal sebuah agama. Kumpulan artikel "*Perspectives on the Sikh Tradition*" masih mensisakan pertanyaan mendasar, apakah motif dan metode yang digunakan para sarjana Barat bisa dipertanggungjawabkan keabsahannya secara ilmiah.

Willfred Cantwell Smith menegaskan bahwa kajian tentang suatu agama yang dilakukan oleh kalangan *outsider* baru memiliki

nilai kebenaran jika mendapatkan apresiasi positif dari para pemeluk agama tersebut (*a statement about a religion by an outsider would be correct if the follower of that religion say yes to it*).[8] Kelemahan sekaligus kelebihan *insider-outsider* dari kalangan sarjana Barat dalam mengungkap fakta kajian agama adalah tema sentral yang ingin disuguhkan oleh Kim Knott.

B. *Study of Religion* sebagai Tradisi Ilmiah

Kajian keislaman (*orientalisme*) memiliki akar tradisi yang cukup panjang di dunia akademik Barat. Kajian ini berkembang seiring dengan berbagai kepentingan yang mengitarinya dari masa klasik sampai dengan bentuk kontemporer. Sebagai disiplin keilmuan orientalisme sulit membebaskan diri dari unsur-unsur kepentingan di luar kepentingan ilmiah dalam melihat Islam. Hal ini menimbulkan stigma di kalangan umat Islam bahwa apapun hasil kajian Barat tentang Islam akan selalu dicurigai (*prejudice*) objektivitas dan validitasnya.

Dalam pandangan Mohammad Muslih *Islamic Studies* yang berkembang di Barat pada paruh kedua abad ke 20 sampai sekarang sebenarnya adalah kelanjutan dari kajian orientalisme. Sebab, secara historis antara *Islamic Studies* memiliki mata rantai dengan keilmuan orientalisme. Termasuk juga dengan masuknya *Islamic Studies* dalam wilayah *Religious Studies* juga tidak luput dari anggapan bahwa *Islamic Studies* sebagai kepanjangan tangan dari tradisi keilmuan Barat yang secara *a priori* dan penuh muatan politik imperialis. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *Isla-*

[8] Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Study", dalam *Approaches to Islam in Religious Study*, ed. Richard Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 190.

mic Studies adalah orientalisme *in the new fashion* (orientalisme dengan wajah baru). Atau sebaliknya, orientalisme adalah *Islamic Studies in the old fashion.*[9] (studi keislaman dengan bentuk klasik).

Comparative Study of Religion adalah suatu kajian para akademis Barat yang mulai mencuat di paruh pertama abad 19 atau tepatnya pada tahun 1823-1900, ketika Friedrich Max Müller, seorang filolog kelahiran Jerman berkebangsaan Inggris, mempublikasikan karyanya, "*Chips from German Workshop*" (1867) dan "*Introduction to the Study of Religion*" (1873). Dari dua karya itu, ia menyerukan gagasan tentang pentingnya mengkaji agama-agama dunia secara imparsial, deskriftif, tidak normatif dan jauh dari aneka bias dan *prejudice* (prasangka negatif). Pendekatan yang ia gunakan adalah *comparative philology* (komparasi kebahasaan) yang lebih menekankan objektifitas dan ilmiah (*scientific*).[10] Semboyan yang ia usung dalam kaitannya dengan studi agama adalah "*he who knows one knows none*" (dia yang hanya mengetahui satu, tidak mengetahui apapun).

Pada tahun 1957, Proffesor Mircea Eliade menulis buku berjudul "*The Sacred and Profane: The Nature of Religion*" dan "*The History of Religion as a Branch of Knowledge*". Beberapa tahun kemudian, profesor Eric J. Sharpe menulis "*Comparative Religion: A History*" yang terbit tahun 1975. Sharpe juga menulis "*The Antecedents of Comparative Religion*".[11] Keduanya sepakat

[9] Mohammad Muslih, *Religious Studies Problem Hubungan Islam dan Barat: Kajian Atas Pemikiran Karel A. Steenbrink* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003), 74-75.

[10] Friederich Max Müller, *Chips from German Workshop* (1867), xix.

[11] Mircea Eliada, *The Sacred and Profane: The Nature of Religion* (New York: Harcourt, Brace & World, 1957), 225.

bahwa studi perbandingan agama (*religionswissenschaft*) benar-benar lahir pada akhir abad 19 di bawah sentuhan tangan Müller.[12]

Pada tahun 1987, Seymour Cain menulis sebuah karya dengan judul "*Study of Religion: History of Study*". Ia berupaya menyuguhkan data-data tentang sejarah perkembangan disiplin dari zaman ke zaman dan menelisik nama-nama pemikir besar mulai dari Yunani Kuno seperti Anaximander (w. 610 SM), Pythagoras (w. 580 SM), Xenophanes (w. 560 SM), Hecataeus of Miletus (w. 500 SM), Herodotus (w. 484 SM), Democritus (w. 460 SM), Plato (w. 428 SM), Aristoteles (w. 384 SM), Pyrhon (w. 360 SM), Euhemerus (w. 300 SM), kemudian nama-nama para pemikir besar Romawi seperti Varro (w. 116S M), Cicero (w. 106 SM), Julius Caesar (w. 100 SM), Tacitus (w. 56 SM), Plutarch (w. 45 SM), disusul kemudian para pemikir Barat abad modern, tepatnya paruh kedua abad 19 sebagaimana yang telah dirintis oleh F. Müller (1823-1900), dan pada akhir abad 19 inilah di nyatakan sebagai abad kemunculan kajian tentang studi agama (*comparative study of religion*).[13] Meskipun perlu dicatat bahwa aktifitas kajian tentang studi agama pada saat itu linier dengan spirit kolonialisasi oleh Barat.

Jacques Waardenburg,[14] salah seorang guru besar di Universitas Utrecht, menulis sebuah karya yang mengulas tentang karya-

[12] Ibid. Kajian Max Weber tentang studi agama dari perspektif ekonomi dalam *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-1905), lebih diwarnai oleh pemikiran sosiologis Émile Durkheim. Sedangkan dua tokoh klasik yang menjadi rujukan utama dalam kajian agama dari perspektif teologis adalah Hecataeus of Miletus (550 SM–476 SM) dan Herodotus (484 SM– 425 SM).

[13] Seymour Cain, "Study of Religion: History of Study", dalam *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14, ed. Mircea Eliada (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 64-83.

[14] Waardenburgh pernah mengeluarkan statemen objektif "…orang luar tidak akan mampu memahami ajaran agama lain secara memadahi, apalagi sampai pada

karya ulama Islam klasik dengan menggunakan pendekatan filologis (bahasa) dengan judul "*World Religions as Seen in the Light of Islam*" (Agama-Agama Dunia Sebagaimana dalam Kaca-mata Islam). Pada tahun 1999, ia mengedit sebuah buku yang berjudul "*Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*".[15] Pada tahun 2003, muncullah karya terbesarnya dengan judul "*Muslim and Others: Relations in Context*".[16]

Waardenburg termasuk kategori seorang peneliti yang sangat serius berbicara tentang isu "*objektifitas-subjektifitas*". Kontribusinya yang cukup signifikan dalam hal konsep (*whatness*) dan metodologi (*howness*) terefleksi dalam karya-karyanya yang cukup banyak. Buku-buku lain hasil studinya adalah "*Classical Approaches to the Study of Religions*", dan "*Reflections on the Study of Religions*". Sekalipun ia berusaha utuk bersikap objektif dan netral, tampak dari beberapa tulisannya, ia justru terjebak pada isu-isu seperti subjektifitas, *biased*, penilaian (*value judgement*) baik *truth* (benar) atau *falsity* (salah) dan sedikit lepas dari prinsip-prinsip fenomenologi, seperti *emic* dan *etic* yang seharusnya tidak dilakukan oleh para pendekar *religionswissenschaft*.

Paradigma "objektifitas-subjektifitas", *biased*, penilaian (*value judgement*) dan prinsip-prinsip fenomenologi, seperti *emic* dan *etic* juga menjadi tema sentral kajian Wilfred C. Smith. Dalam salah satu artikelnya, ia mengatakan "*pernyataan suatu agama tidaklah valid kecuali benar-benar mendapat pengakuan dari*

---

pemahaman yang sempurna" (*an outsider cannot adequetly, let alone fully, understand the meaning of other religion*). Pendekatan inilah yang kemudian dikenal dengan pengkajian agama dari dalam (from within).

[15] Jacques Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey* (New York: Oxford University Press, 1999), 56.

[16] Jacques Waardenburg, *Muslim and Others: Relations in Context* (Berlin, New York: Walter De Gruyter, 2003), 87.

pemeluk agama tersebut".[17] Ia menambahkan "*a statement about religion by an outsider would be correct, if the followers say yes*" (apa yang saya katakan tentang Islam sebagai agama hidup (*living religion*) hanya dapat dikatakan valid jika orang Muslim mengiyakan).

Menanggapi Wilfred Cantwell Smith, beberapa nama penggiat studi agama seperti Marshal G. Hodgson dan Muhammad al-Bahi (seorang ulama Al-Azhar), mereka mengakui adanya pendekatan baru yang dikembangkan oleh Smith dalam pengkajian Islam dan karenanya Smith bisa diklasifikasikan menjadi seorang revisionist. Smith, sebagai tokoh kunci yang memprakarsai berdirinya *The Institute of Islamic Studies, McGill University*, Montreal Kanada, memiliki pengaruh yang cukup kuat baik dari para sarjana Muslim maupun non-Muslim, sehingga studi agama menjadi suatu trend baru.

Terlepas dari itu semua, dalam tradisi ilmiah akademis, "objektivitas" dalam pengamatan, pengkajian, analisis atau penilaian studi perbandingan agama adalah sebuah keniscayaan. Akan tetapi, menurut tokoh eksistensialis Kristen, Soren Kierkegard bahwa tidak mungkin seseorang mampu mengambil sikap "netralitas". Oleh karena itu, dalam tradisi ilmiah yang perlu dipertegas adalah tidak ada tempat bagi subjektivitas dan *prejudice*.

Fenomena semakin banyaknya para sarjana Barat yang tertarik untuk mengkaji agama-agama dunia termasuk Islam

[17] Wilfred C. Smith, "Comparative Religion: Whither-And Why?" dalam *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliada dan Joseph M. Kitagawa (Chicago: Chicago Press, 1959), 42. Sepintas lalu prinsip-prinsip ini tampak sangat menjanjikan dan memberikan jaminan objektifitas suatu hasil studi para sarjana Barat tentang agama. Namun dalam skala praktek, ia mengalami banyak kendala. Lihat komentar al-Faruqi, "Meta-Religion: Towards A Critical World Theology", dalam *Americal Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 3, No. 1, (1986), 24.

adalah bentuk dari tumbuh dan berkembangnya tradisi ilmiah yang melihat agama sebagai objek penting yang harus dilihat secara objektif dan ilmiah. Dengan mengambil objek agama, diharapkan ada keuntungan secara politis maupun idiologis (*political and idelogical profit*). Berbagai metodologi dan pendekatan mereka lakukan untuk sebuah hasil yang bisa dipertanggung-jawabkan secara ilmiah. Dalam sebuah karya yang berjudul "*Introduction to the Study of Religion*" (1873), Max Müller menegaskan bahwa proporsionalitas dan objektifitas studi agama meniscayakan terbukanya berbagai kritik baik dari kalangan *insider* maupun *outsider*.

Sejalan dengan Max Müller, Cornelius Tiele, dalam karyanya "*Elements of the Science of Religion*" (1897), menambahkan bahwa sikap imparsial (tidak memihak) dan skeptis (ragu) adalah pilar utama bagi para peneliti untuk menciptakan paradigma "objektifitas-subjektifitas", tidak *biased*, tidak terjebak pada penilaian (*value judgement*) dan prinsip-prinsip ilmiah.[18] Pernyataan ini kemudian dikokohkan oleh Jaques Waardenburg dalam bukunya "*Classical Approaches to the Study of Religion*" (1973), bahwa untuk menghasilkan kajian yang objektif, seorang peneliti perlu membedakan antara subjektivitas keagamaan pribadi individu dan objektivitas peneliti dalam memandang agama orang lain.[19]

Para tokoh fenomenologis seperti Kristensen, Van der Leeuw, Rudolf Otto di Jerman, Mircea Eliade, dan Wilfred Cantwell Smith di Amerika serta Ninian Smart di Inggris melihat

[18] Nourouzzaman Shiddiqi, "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman" dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), 58.

[19] Jaques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion* (Mouton: The Hague, 1973), 99.

agama sebagai sebuah fenomena yang unik dan tidak bisa digeneralisasi. Untuk menghindari sikap "subjektifitas", *biased*, penilaian (*value judgement*), Kristensen menambahkan konsep empatik yakni ditempuh seorang peneliti dengan cara ikut berpartisipasi langsung ke dalam objek komunitas pemeluk agama tertentu, meskipun hal ini menurut Van der Leeuw sangat tidak mungkin bagi seorang peneliti (*outsider*) memahami aspek internal *transendent*. Dengan pendekatan fenomenologis[20] yang didasari sikap empatik, seorang peneliti akan berusaha untuk menahan diri dari penilaian negatif (*prejudice*).

Apa yang digagas oleh para tokoh fenemenologis tidak berarti sepi dari kritik. Diantara para sarjana Barat yang mengkritik metodologi ini adalah Robert A. Segal (*In Defense of Reductionism" dalam Journal of the Academy of Religion,* 1983), Donal Wiebe (*Does Understanding Religion require Religious Understanding?'*, 1985), Gavin Flood (*Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion,* 1999), dan Timothy Fitzgerald (*The Ideology of Religious Studies,* 2000). Mereka mempersoalkan pendekatan empatik dalam metode fenomenologi lebih mengarah pada kajian yang bersifat teologis murni (kurang ilmiah). Russel McCutcheon (*Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, 1997) bukan hanya

[20] Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani "*phainomenon*" yang berarti gejala dan "*logos*" yang berarti ilmu. Jadi fenomenologi adalah ilmu yang berorien-tasi untuk mendapatkan penjelasan tentang realitas dibalik sesuatu yang tampak (*the essence behind the phenomena*). Fenomenologi memanfaatkan pengalaman intuitif untuk mampu menangkap fenomena yang hadir dalam refleksi fenomenologis. Sebagai titik awal untuk mendapatkan fitur hakekat dari pengalaman dan hakekat dari apa yang kita alami.

mempersoalkan pendekatan empatik, tetapi juga sikap imparsial (tidak memihak) dalam fenomenologi.[21]

Beralih dari paradigma fenomenologis, pendekatan studi agama di Barat terus mengalami perkembangan. Sebagai antitesis dari fenomenologi, para peneliti Barat mulai memberikan perspektif baru yang dianggap lebih akurat untuk melihat fenomena agama dari aspek yang memiliki totok ukur yang rasional dan jelas, yakni pendekatan Barat dan *scientific method*.[22] Kedua metode ini sangat meniscayakan pandangan bahwa kita tidak dapat mengasumsikan secara umum manusia dapat masuk dalam pengalaman keberagamaan yang sakral (*meaning*).

Apa yang sebenarnya ingin dicapai dari kedua metode di atas adalah bagaimana seorang peneliti mampu membangun kritik objektif dari sudut pandang *outsider*. Pendekatan yang digunakan dalam kedua metode ini adalah refleksi sebagaimana yang digagas oleh Hufford dalam "*Feminist Contributors to King*". Jika pende-

[21] Dalam perspektif studi agama, Fenomenologi berusaha memahami budaya lewat pandangan pemilik budaya atau pelakunya. Menurut paham feno-menologi, ilmu bukanlah *values free* (bebas nilai dari apa pun) melainkan *values bound* (memiliki hubungan dengan nilai). Aksioma dasar fenomenologi adalah: (a) kenyataan ada dalam diri manusia baik sebagai indiividu maupun kelompok selalu bersifat majemuk atau ganda yang tersusun secara kom-pleks, dengan demikian hanya bisa diteliti secara holistik dan tidak terlepas-lepas; (b) hubungan antara peneliti dan subyek inkuiri saling mempengaruhi, keduanya sulit dipisahkan; (c) lebih mengarah pada kasus-kasus dengan tujuan bukan untuk menggeneralisasi hasil penelitian; (d) sulit membedakan sebab dan akibat, karena situasi berlangsung secara simultan; (e) *inquiry* (penelitian) terikat nilai, bukan *values free*.

[22] Baik rasionalitas maupun ilmiah, keduanya memposisikan objektifitas sebagai tujuan utama dalam menjelaskan agama dari luar. Metode ini juga menega-sikan suatu pandangan bahwa kita tidak dapat mengasumsikan secara umum bahwa manusia dapat masuk dalam pengalaman keberagamaan yang sakral (transendental). Sedangkan seorang peneliti tidak seha-rusnya masuk ke dalam pengalaman dan fenomena keagamaan yang bersifat sakral tersebut. Standar objektifitas tidak diukur melalui benar atau salah akan tetapi lebih pada ketepatan dan kejelian dalam mengolah data secara metodologis ilmiah.

katan empatik[23] lebih berorientasi pada objektifitas peneliti berdasarkan fenomena yang sesungguhnya terjadi pada objek penelitian, maka pendekatan refleksi lebih menekankan pada adanya kesadaran dari peneliti Barat tentang suasana dialogis antara *insider* dan *outsider*.

Hufford mencatat bahwa kegagalan paling mendasar dari penomenologi adalah kurang proporsional dalam menempatkan unsur dialogis sebagai konsekwensi dari sikap kritis *outsider*. Tampaknya, karakter dari pendekatan Barat dan *scientific method* dengan dialogis-pun lebih cenderung menampilkan isu-isu identitas dan kredibilitas *outsider*. Oleh karena itu, Gavin Flood, Rosalind Shawia, Richard King, Laura Donaldson mengkategorikan metode *seculer* dan *scientific* (ilmiah) ini lebih bersifat *post-colonialism*.[24]

Arkoun mengakui bahwa antara "agama" dan "sosio historis kultural" atau antara yang sakral dan yang profan tidak mudah dibedakan. Dengan metode ilmiah, para sarjana (ilmuwan) mampu mengungkap inklusifitas *science* dari hal-hal yang mampu

[23] Empati berasal dari bahasa Yunani "*εμπάθεια*" yang berarti "ketertarikan fisik". Kata ini didefinisikan sebagai respons afektif dan kognitif yang kompleks pada distres emosional orang lain. Empati termasuk kemampuan untuk merasakan keadaan emosional orang lain, merasa simpatik dan mencoba menyelesaikan masalah, dan mengambil perspektif orang lain. Kata empati dalam bahasa inggris (*empathy*) ditemukan sekitar tahun 1909 oleh E.B. Titchener sebagai usaha dari menerjemahkan kata bahasa Jerman "*einfüh-lungsvermögen*" yang berarti "fenomena baru" yang dieksplorasi oleh Theodor Lipps pada akhir abad 19. Setelah itu, diterjemahkan kembali ke dalam Bahasa Jerman sebagai "*empathie*". Baron & Byrne, *Psikologi Sosial*, Jilid 2 (Jakarta: Erlangga, 2004), 111.

[24] Kritik ini bisa dilihat dari karya-karya mereka seperti: Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London: Cassell, 1999), Rosalind Shaw, "Feminist Antropology and the Gendering of Religious Studies", dalam *Religion and Gender*, ed. Ursula King (Oxford: Blackwell, 1995), 65-76. Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and the Mystic East* (London: Routledge, 1999). Dan Laura Donaldson dan Kwok Pui-Lan, *Poscolonialism, Feminism, and Religious Discourse* (New York and London: Routlege, 2002).

diakses dengan pendekatan filosofis kontemporer. Maka, lain halnya dengan wilayah transendetal agama akan terasa sangat sulit untuk diketahui karena ia berada dalam wilayah yang sangat rahasia (*sacred zone*).[25]

Untuk menjembatani perdebatan antara pendekatan empatik dalam fenomenologi dan dialogis ilmiah, Charles S. Pierce mengajukan konstruksi pemikiran sebagai basis studi agama: Pertama, *belief,* yang berupa tatanan sosial yang dipegang secara absolut dan dipadu oleh tatanan kekuatan moral. Kedua, *habit of mind*, tradisi yang turun temurun dan telah mengkristal menjadi kebiasaan dalam pelbagai aspek kehidupan. Ketiga, *doubt* mempertanyakan atau meragukan tentang apa yang selama ini dianggap menjadi *mainstream* pemikiran dan pengejawantahan.

Dan, untuk memperoleh keyakinan, menurut Pierce, seorang peneliti harus melakukan empat tahapan pertimbangan guna mengurai *doubt* menjadi potensi positif argumentatif, yakni tenasitas, otoritas, apriori dan investigasi. Keempat, *inquiry* (penelitian), namun ia menegaskan bahwa yang dicari adalah *meaning* (nilai) bukan *truth* (kebenaran), yang merupakan teori pemaknaan pragmatis namun operatif.[26] Kelima, *the logic of theory*, sebagai landasan aplikasi kajian.[27]

---

[25] Josef Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam *An Antho-logy of Islamic Studies*, ed. Issa J. Boullata (Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), 24.

[26] Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (New York: Macmillan Publishing, 1976), 403.

[27] Ibid., 7. Kritik Munitz bisa dipahami dari statemennta "*instead of an epistemological problem as traditionally conceived, we find a concern (as in the pragmatist and analytic philosophies of the post Fregeon tradition) with question of the logic of inquiry (methodology) and with clarifying the language in which we talk about knowledge and belief*".

Russell McCutcheon[28] dalam "*The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*" (1999) juga bermaksud untuk mencari titik temu dari perdebatan antara pendekatan empatik dalam metode fenomenologi dan dialogis dalam metode ilmiah dengan mengkategorikan berbagai perdebatan seputar *insider* dan *outsider* dalam empat dimensi sebagai berikut:

1. Bagi peneliti (*outsider*) yang menggunakan metode fenomenologi, otonomi pengalaman religiusitas peneliti harus diletakkan secara proporsional sehingga *outsider* tidak terlalu tergantung pada *insider*.
2. Bagi peneliti yang menggunakan metode Barat dan ilmiah, tampaknya pendekatan reduksionisme[29] sangat tepat sehingga objektifitas peneliti (*outsider*) dapat dicapai.
3. Bagi peneliti yang menggunakan pendekatan netralitas dan agnostisisme, seperti yang dipakai oleh Ninian Smart, sejauh mungkin menghindari penilaian atau *value judgement* dari perspektif *insider*. Dalam hal ini *outsider* harus memiliki netralitas yang bermuara dari pengetahuan sendiri.

[28] Russell T. McCutcheon adalah seorang profesor dalam bidang teori mitologi dan ritual keagamaan, ahli sejarah studi agama, ahli sejarah dan politik kla-sifikasi agama agama dunia. Disamping itu, Dia juga di percaya untuk men-duduki jabatan Kepala Departemen Studi Agama pada Universitas Alabama. Dalam: http://www.equinoxpub.com/equinox/books/browse.asp?auth=8.

[29] Reduksionisme adalah aliran yang memandang bahwa sistem kompleks di alam ini dapat direduksi menjadi sistem-sistem yang lebih sederhana atau bahkan menjadi sistem paling fundamental. Ide ini pertama kali diperke-nalkan oleh Descartes di awal abad ke 17 dan telah menjadi bagian integral dari prinsip pengembangan sains selama hampir empat abad. Pada perkem-bangannya, reduksionisme diaplikasikan dalam studi agama, ketika banyak yang mengasumsikan bahwa reduksionisme sebagai upaya 'simpli-fikasi' atau lebih tepatnya membuka diri dari keragaman agama dengan empati dan simpati. Agar mencapai hakekat objek, diperlukan tiga tahap reduksi. Pertama, menyingkirkan semua hal yang bersifat. Kedua, menyingkirkan semua pengetahuan yang diperoleh dari sumber lain (semua teori dan hipotesa yang ada). Ketiga, reduksi yang diarahkan pada hal-hal yang tampak. http://mosiolog.blogspot.com/2010/02/fenomenologi.html

4. Bagi peneliti yang menggunakan metode Barat dan ilmiah, ia juga bisa menggunakan pendekatan refleksi.

Untuk mencari titik temu dari empat klasifikasi di atas, sebagaimana konsep Kim Knott, Russell McCutcheon juga menawarkan paradigma baru yaitu *emic* dalam perspektif *insider* dan *etic* dalam perspektif *outsider*.[30] McCutcheon mengatakan:

> to produce as faithfully as possible – in a word, to describe – the informant's own description ... the etic perspective is the observer's subsequent attempt to take the descriptive information they have already gathered and to organize, systematize, compare – in a word redescribe – that information in terms of a system of their own making ... (McCutcheon 1999:17)[31]

> "untuk mendapatkan informasi dari (gambaran) insider sebenar mungkin – dalam bentuk kata yang digambarkan – perspektif etic merupakan keterlibatan seorang peneliti untuk mengambil informasi yang telah mereka kumpulkan untuk kemudian diolah, dikelompokkan, di perbandingan kemudian digambarkan ulang dengan menggunakan bahasanya (*outsider*) sendiri ... ."

Kim Knott melihat bahwa fenomenologi agama berfungsi untuk memahami agama orang lain atau bahkan agamanya sendiri secara objektif dan ilmiah guna menemukan aspek empirik keberagamaan berdasarkan keyakinan, dan bahwa dengan membongkar sisi empirik dari agama itu, akan membawa seseorang kepada pemahaman tentang suatu agama yang lebih sesuai dengan realitas yang sebenarnya. Ia menambahkan bahwa fenomenologi menis-

[30] Paradigma *emic* dan *etic* Kim Knott dan Russell McCutcheon dibangun atas konsep sebelumnya sebagaimana yang pernah ditawarkan oleh Kenneth Pike dalam "*Language in Religion to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*" (1976).

[31] Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives", dalam *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells (London and New York: Routledge, 2005), 244.

cayakan seorang peneliti untuk bersikap netral dalam membaca pengalaman orang lain.[32]

Kaitannya dengan *insider* dan *outsider*, yang menjadi tema sentral kajian yang ditawarkan Kim Knott adalah paradigma objektifitas-subjektifitas, *insider-outsider, emic* dan *etic* dalam bingkai metode fenomenologi yang tepat sehingga menghasilkan suatu penelitian yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

C. Objektifitas dalam *Religionswissenschaft* (Studi Agama)

Dalam tradisi ilmiah akademis, "objektivitas" dalam pengamatan, pengkajian, analisis atau penilaian studi perbandingan agama adalah sebuah keniscayaan. Akan tetapi, menurut tokoh eksistensialis Kristen, Soren Kierkegard bahwa tidak mungkin seseorang mampu mengambil sikap "netral". Oleh karena itu, dalam tradisi ilmiah yang perlu dipertegas adalah lebih pada upaya untuk mengeliminir subjektivitas dan *prejudice*.

Edward W. Said mencatat bahwa kajian tentang agama-agama ketimuran yang dilakukan oleh Barat tidak terlepas dari dua motif utama, motif keagamaan (missionaris) dan motif politik (kolonialisme). Berawal dari sebuah karya yang ditulis oleh KM Panikkar yang berjudul "*Asia and Western Dominance*" pada tahun 1959, "*Black Skinn White Mask*" yang ditulis oleh Franz Fanon pada tahun 1967, Jonah Ruskin menulis "*The Mytology of Imperalism*" pada tahun 1971, Aime Casaire menulis "*Discource of Colonialism*" pada tahun 1972. Mereka mengarahkan kritik tajam terhadap kajian orientalisme masih sangat jauh dari apa yang

[32] Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition" dalam *The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science*, ed. Leonard Binder (Canada: John Wiley and Sonc, 1976), 8.

dikategorikan sebagai "objektif" apalagi ilmiah, akan tetapi lebih berpihak pada program besar kolonialisme.[33]

Di sisi lain, Anouar Abdel Malik menulis sebuah artikel "*Orientalism in Crisis*" (1963), A.L. Tibawi menulis artikel di Journal Islamic Quarterly "*English Speaking Orientalis*" (1964) dan "*Second Critique of the English Speaking of Orientalists*" (1978) Edward W. Said (Protestan Palestina) menulis buku "*Orientalism: Western Conception of the Orient*" (1978) dan Bryan S. Turner (sosiolog Inggris) menulis buku berjudul "*Marx and the End of Orientalism*" (1978). Keempat penulis ini memiliki kesimpulan yang sama bahwa orientalisme adalah tidak lebih dari sebagai pelayan imperialism yang membuat citra yang salah tentang Islam.

Edward Said, sebagaimana Anouar, berkesimpulan bahwa orientalisme memiliki dua proyek besar yaitu motif kagamaan yang disokong oleh misionarisme, motif politik yang didukung oleh kolonialisme. Ini terbukti dengan kerjasama yang dilakukan oleh kolonial Inggris dengan organisasi-organisasi missionaris seperti; "*The Society for Promoting Cgristian Knowledge*" (1698), "*The Society for Propagation of the Gospel in Foreign Parts*" (1701), "*The Babtist Missionary Society*" (1792) "*The Church missionary society*" (1799), "*The London Society for Promoting Christianity Among the Jews*" (1808).[34]

---

[33] Kritik pedas Edward Said terhadap objektifitas para sarjana Barat dalam menulis tentang Islam: "*The orientalist surveyes the Orient from above, with the aim of getting hold of the whole sprawling panorama before him-cultural, religion, mind, history, society. To do this, we must see every detail through the device of set of reductive categories (the semites, the Muslim mind, the Orient, and so forth). Since these categories are primarily scematic and efficient ones, and since it is more or less assumed that no Oriental can know himself the way on Orientalist can, any vision of the Orient ultimately comes to rely for its coherence and force on the person, institution, or discourse whose property it is".* Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978), 239.

[34] Edward W. Said, *Orientalism*, 100.

Tradisi itu terus berlangsung sampai tahun 1916 ketika "*School of Oriental Studies*" didirikan di London, dan SOAS (*School of Oriental and African Studies*) yang didirikan oleh pemerintahan Inggris untuk meneruskan hegemoni terhadap wilayah jajahannya. Beranjak dari fakta di atas, maka jargon-jargon tentang objektifitas para peneliti sarjana Barat perlu dipertanyakan.

Dalam studi agama, objektivitas merupakan komponen mendasar dan merupakan salah satu etika keilmuan. Hal ini terkait dengan sikap ilmiah seorang peneliti dalam menggali dan menyajikan data atau informasi ilmiah secara valid dari objek yang menjadi sasaran penelitiannya. Sebagai bagian dari nilai-nilai ilmiah, objektivitas mutlak harus menjadi bagian dari moral seorang peneliti atau akademisi.

Hasil kajian yang mengabaikan objektivitas akan memicu reaksi dan gugatan dari publik ilmiah dan berakibat munculnya ketidakpercayaan terhadap validitas hasil penelitian dan kredibilitas ilmiah penelitinya. Persoalan yang masih menjadi tanda tanya besar bagi Knott terhadap para peneliti baik dari kalangan *insider* maupun *outsider* adalah objektifitas dalam melihat objek kajian.

Maryam Jamilah mempertanyakan pendekatan skeptis para peneliti Barat karena upaya mendalam orientalis, menurutnya, bukanlah untuk mendapatkan hasil penelitian yang valid dan orisinal melainkan hanyalah sebuah rencana jahat yang terorganisir untuk merusak pemuda Islam yang belum matang dengan

cara menciptakan interpretasi yang salah dan menumbuhkan sinisme dan skeptisisme terhadap Islam.[35]

Radinson mengakui bahwa sulit bagi seorang peneliti untuk bersikap objektif. Akan tetapi subjektifitas mampu dieliminir dengan metodologi dan pendekatan yang mereka pakai.[36] Karel A. Steenbrink menambahkan bahwa kajian agama yang umumnya dilakukan oleh para sarjana Barat (*outsider*) akan sangat sulit untuk mencapai objektivitas. Ia menyatakan bahwa penelitian yang betul-betul "objektif" atas suatu gejala keagamaan sukar bisa diwujudkan. Dan khususnya terhadap fenomena keagamaan, penelitian "objektif" sama sekali tidak bisa diadakan. Emosi dan keyakinan peneliti memang selalu ikut memainkan peranan dalam penelitian itu. Andaikan seorang yang berdiri "di luar" agama (atau orang yang "ateis") meneliti agama, maka tentu gambaran yang diberikannya akan berbeda dengan gambaran yang diberikan oleh "orang dalam".[37]

Keinginan dari sejumlah orientalis untuk berusaha bersikap objektif sebenarnya ada dan cukup kuat. Misalnya, Norman Daniel menyatakan, "*barangkali kami tidak dapat objektif, tapi kami memperoleh sesuatu. Tidak mungkin seseorang mengukur objektivitasnya sendiri, tetapi kita menggapai tingkat objektivitas sebagaimana yang kita upayakan*".[38] Demikian juga Jacques Waardenburg menyatakan, "*sebagai pengkaji data-data agama seharusnya*

[35] Maryam Jamilah, "Islam and Orientalism", "terj." *Islam dan Orientalisme: Sebuah Kajian Analitik* (Jakarta : PT Raja Grapindo persada, 1997), 173-174.

[36] Ihsan Ali Fauzi, "Orientalisme di Mata Orientalis; Maxim Rodinson tentang Citra dan Studi Barat atas Islam", dalam *Jurnal Ulumul Quran*, Vol. III, No. 2, 1992, 5.

[37] Karel A. Steenbrink, "Berdialog dengan Karya-karya Kaum Orientalis", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. III, No, 2, 1992, 31.

[38] Azim Nanji, "*Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat",* "terj." Muamirotun dari *Mapping Islamic Studies: Geneology, Conti-nuity and Change* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), 208.

kita berusaha keras secara netral ilmiah dan bahkan objektif yakni mencoba mengetahui, menerangkan dan memahami data-data, fakta-fakta dan makna-makna sebagaimana mestinya".[39] Barangkali, karena posisi mereka sebagai *outsider*lah yang membuat pemahaman mereka atas Islam menjadi terbatas.

Knott sendiri mengakui bahwa sikap objektif dalam konteks teologis bagi *outsider* adalah sangat sulit dan bahkan tidak mungkin. Ini berkaitan dengan keterbatasan seorang peneliti terhadap budaya orang lain. Oleh sebab itu, standar objektifitas yang mungkin bisa dicapai oleh seorang outsider adalah dengan cara-cara ilmiah (berfikir bebas) sesuai dengan ritme ilmiah dan aturan dalam metodologis. Untuk meminimalisir subjektifitas, Knott mencoba meretas dengan mengurai dua persoalan mendasar antara perspektif emik yang muncul dari kajian orang dalam (*insider*), dan perspektif etik yang muncul dari orang luar (*outsider*). Pada akhirnya, Knott membagi konsepsi peran pemberdayaan interkoneksi sosial keagamaan, setelah itu baru ada hubungan interkoneksitas.[40]

D. Kim Knott dan *Spatial Teory* (Teori Ruang)

Kim Knott adalah seorang Profesor Studi Agama di Universitas Leeds. Dia pernah menjabat sebagai Direktur Program Penelitian AHRC di Diaspora, Migrasi, dan Program Identitas pada tahun 2005-2010.[41] Beberapa tahun sebelumnya, bersama dengan David Randolph-Horn, dia pernah bekerja di Majelis Regional pada tahun 2001-2002 untuk menghasilkan literatur yang

[39] Ibid., 260
[40] Kim Knott, *Insider/insider*, 244.
[41] www.diasporas.ac.uk

berkaitan dengan agama: Sebuah Panduan Praktis untuk Masyarakat Religious Daerah (*Religious Literacy: A Practical Guide to the Region's Faith Communities*). Baru-baru ini, dia dipercaya menjadi fasilitator sebuah akademi Sejarah Agama Hindu di Inggris (*British Hinduism Oral History Project*) yang didanahi oleh Heritage Lottery Fund.

Knott menjadi pengajar di *University of Leeds* sejak tahun 1982. Disamping sebagai dosen di UL, sejak awal ia telah berkomitmen pada kegiatan penelitian untuk Program Doktor dalam bidang studi agama. Knott juga dipercaya untuk memimpin Kepala Departemen Teologi dan Studi Agama, dan Kepala Sub-Fakultas Seni. Bahkan Knott pernah menduduki Sekretaris Jenderal Asosiasi Eropa untuk Studi Agama-Agama.[42] Kemampuannya dalam melakukan riset studi agama sangat ditopang oleh seperangkat keahlian dalam bidang geografi dan sosiologi agama.

Pengalaman Kim Knott mengajar dan membimbing mahasiswa dalam melakukan penelitian bisa dikata cukup luas. Setidaknya ia pernah mengajar dibeberapa universitas Eropa seperti University of Leeds Inggris, University of Southern Denmark, Odense, dan the University of Turki, Finland. Bahkan karya tulisnya tentang kajian agama Hindu dan paham *Hare Krishna* mampu menyedot apresiasi dari banyak negara seperti Jerman, Spanyol, Italia, Russi, Polandia, dan Romania.

Fokus kajian Kim Knott adalah pada pengembangan metodologi spasial (teori ruang) dalam studi agama.[43] Sebagai se-

[42] http://www.religionanddiversity.ca/media/uploads/Knott_Bio.pdf

[43] Kim Knott: "Towards a history and politics of diasporas and migration: a grounded spatial approach A paper presented at 'Flows and Spaces", *the Annual Conference of*

orang Professor dan sekaligus peneliti lapangan (*grounded reseacher*), ia telah banyak menghasilkan karya-karya yang cukup *credible*. Puluhan karya tulis, baik berupa buku, makalah pada seminar nasional dan internasional, bunga rampai dan puluhan dalam bentuk hasil penelitian dalam bidang agama semakin menguatkan posisi Knott pada deretan peneliti agama garda depan. Dalam tulisan ini hanya akan ditampilkan sebagian karya penting Kim Knott yang memiliki relevansi dengan studi agama dan riset. Kegiatan akademiknya termasuk membantu mahasiswa menjadi peneliti yang kompeten dengan mengangkat isu-isu agama yang lebih luas. Saat ini, ia memfokuskan penelitiannya pada lokasi agama di dua organisasi publik; institusi universitas dan kelompok masyarakat.

Proyek penelitian yang pernah disutradarai oleh Profesor Kim Knott meliputi: "*The Feasibility of a Regional Faith Forum for Yorkshire and the Humber*" (2003, bersama dengan Sean McLoughlin dan Mel Prideaux), "*Leeds Pilot Faiths Consultation Exercise on Restorative Justice and the Rehabilitation of Young Male Ex-Offenders*" (2004, bersama dengan Mat Francis), "*Locating Religion in the Fabric of the Secular: An experiment in two public sector organisations*" (2004-2005, bersama dengan Myfanwy Franks), dan "*The Roots, Practices and Consequences of Terrorism: A Literature Review of Research in the Arts and Humanities*" (2006, bersama dengan Al McFadyen, Sean McLoughlin dan Mat Francis).

Sedangkan Karya-karya Kim Knott yang telah dipublikasikan terhitung mulai tahun 2000: "*Religion, values and knowledge-*

the Royal Geographical Society/Institute of British Geographers, London (30 August-2 September 2005). Teori *spase* akan dibahas tersendiri dalam halaman berikutnya.

power in contemporary secular spaces: The case of an English medical centre" (2007), "*Secular values and the location of religion: A spatial analysis of an English medical centre*", (2007), "*The Roots, Practices and Consequences of Terrorism: A Literature Review of Research in the Arts & Humanities*" (2006), "*The case of the left hand: The location of religion in an everyday text*", (2006), "*Space', REVER: Revista de Estudos da Religia*" (2005), "*Towards a history and politics of diasporas and migration: a grounded spatial approach; Flows and Spaces*" (2005), "*Spatial theory and method for the study of religion*" (2005), "*Researching local and national pluralism: Britain's new religious landscape" (2005), "Insider/outsider perspectives in the study of religions".*[44] *In: John Hinnells (ed.) The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, (2005), "*The Location of Religion: A Spatial Analysis*" (2005), "*Diasporas, Migration and Identities*" (2005), "*Britain's changing religious landscape: drowning or waving?*" (2004), "*The sense and nonsense of "community*", "*Leeds Pilot Faiths Consultation Exercise on restorative justice and the rehabilitation of young male ex-offenders*" (2004), "*The Feasibility of a Faith Forum for Yorkshire and the Humber: Final Report*" (2004), "*Healing the heart of ISKCON: the place of women", In: Edwin Bryant and Maria Ekstrand (eds.) The Hare Krishna Movement: the post-charismatic fate of a religious transplant*", (2004), "*Hinduismul: Foarte scurta introducere*" (2002), "*The sense and nonsense of "community*" (2001), "*Religious Literacy: A practical guide to the region's faith communities*" (2002), "*Religion: family and kinship*" (2001), "*Hinduism*" (2001), "*Community and Locality in the Study of Religions*"

[44] Judul buku yang dicetak tebal adalah rujukan utama yang dipakai penulis dalam mengungkap pemikiran dan konsep Kim Knott tentang metodologi studi agama.

(2000), "*Hinduism in Britain*" (2000), "*In every town and village: Adaptive strategies in the communication of Krishna Consciousness in the UK, the first thirty years*" (2000), "*Der Hinduismus: Eine kurze Einfuhrung*" (2000).[45]

Salah satu fokus kajian yang menjadi perhatian serius Kim Knott adalah pada upaya pengembangan metodologi spasial (teori ruang) dalam studi agama.[46] Metode ini dimaksudkan untuk mencari hubungan interkoneksitas antara berbagai elemen yang melingkupinya seperti sosial, budaya, politik, dan ekonomi. Dalam "*The Location of Religion: A Spatial Analysis*",[47] ia menyatakan bahwa penerapan teori sosio-spasial dalam studi agama, mempunyai korelasi positif dalam tataran implementasi ajaran agama.

Teori spasial yang dikembangkan Knott bertolak pada pendekatan teoretis dan induktif berbasis budaya lokal. Titik awal dalam mengembangkan pendekatan spasial tersebut adalah "*Theories of Place*" yang dikembangkan oleh Heidegger, Edward Casey dan Christopher Tilley. Penelitian lain difokuskan pada lokus agama dan nilai-nilai universal dalam lanskap sosio-kultural masyarakat dan hubungannya dengan fenomenologi agama.

Teori spasial dapat dilihat dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial sejak karya Henri Lefebvre's *La production de l'espace* telah diterjemahannya ke dalam bahasa Inggris pada tahun 1991. Selanjutnya, teori sosio-spasial Lefebvre, Foucault, Certeau dan

[45] http://www.leeds.ac.uk/arts/people/20049/theology_and_religious_studies/person/665/kim_knott

[46] Kim Knott: "Towards a history and politics of diasporas and migration: a grounded spatial approach A paper presented at 'Flows and Spaces", *the Annual Conference of the Royal Geographical Society/Institute of British Geographers*, London (30 August-2 September 2005).

[47] Kim Knott, *The Location of Religion, a Spatial Analysis,* Vol. I (UK London: Equinox Publishing, 2005), 57.

para ahli geografi postmodern, seperti Soja, Massey dan Harvey, menjadi semakin kokohnya teori ruang (*spatial theory*) dalam studi agama (*religion comparative*). Teori ini juga mampu mewarnai pandangan Van der Leeuw, Eliade, Smith, Anttonen dan termasuk Knott terhadap metodologis dan teoritis studi agama dengan konsep tentang signifikansi posisi geografis dan ruang sakral agama sehingga hasil penelitian lebih akurat dan objektif. termasuk Knott dan Tweed.[48]

Knott lebih menfokuskan kajiannya pada teori ruang sosial dan budaya dalam rangka untuk menentukan hubungan interkoneksitas dan kontekstualisasi agama dalam ruang sosial yang syarat akan nilai-nilai politis, budaya, *world view* masyarakat, dan bahkan kondisi geografis dan sosiologis. Menurut Knott, ada tiga aspek utama dalam teori ruang yaitu; (1) ruang praktek; (2) ruang representasi sebagai ruang yang dirasakan; (3) ruang hidup yang sangat berguna untuk berpikir tentang bagaimana orang mengalami, menempati, dan menggunakan ruang yang mereka tempati.[49]

Dalam teori ruang-nya, Knott juga ingin mencari hubungan interkoneksitas antara empat elemen penting yakni antara tempat, benda, masyarakat dan objek. Untuk memahami lebih jauh tentang teori ruang, ia membedakan ruang menjadi lima bagian, yaitu; (1) tubuh (*body*) sebagai sumber ruang; (2) dimensi ruang; (3) sifat-sifat ruang; (4) aspek ruang; dan (5) dinamika ruang.[50]

---

[48] Lefebvre,*The Production of Space*, (London: Blackwell, Oxford and Cambridge, 1991), 44-45.
[49] Knott, Knott, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, 35–58.
[50] Ibid.

Adapun cara kerja teori ruang Knott adalah; tahap pertama, peran mendasar dari *body* atau ruang sebagai lingkungan, sifat dan hubungan masyarakat, waktu dan budaya. Sentralitas tubuh sebagai tempat atau ruang bagi kehidupan sosial dan tatanan budaya diakui oleh Lefebvre dan Foucault memiliki keterkaitan kuat antara kekuatan-kekuatan yang membentuk tubuh sebagai tempat-tempat praktek sosial yang juga terkait dengan organisasi skala besar kekuasaan. Ini adalah tempat di mana disiplin keagamaan mungkin berlangsung.

Tahap kedua, melibatkan dan melakukan observasi terhadap "*dimensi ruang*" fisik, sosial, dan mental. Hal ini memungkinkan data religius untuk dipertimbangkan dalam konteks materi dan dunia fisik, ruang dan hubungan sosial, ruang dan ideologis, imajiner dan kosmologis sebagaimana sebuah bangunan yang tersusun atas berbagai bahan material.[51] Agama dapat diidentifikasi dalam berbagai bahan material tersebut. Kecenderungan untuk mengumpulkan dan mengkonfigurasi berbagai elemen adalah yang terpenting dari beberapa "*sifat-sifat ruang*".[52]

Tahap yang terakhir adalah melakukan identifikasi ruang sebagai "*kekuatan*" pengetahuan dan "*kekuatan*" sosial. Ruang bukanlah wadah yang kosong, tetapi sebuah arena perjuangan. Ruang adalah tempat untuk memproduksi dan membentuk ide-ide, keyakinan, prinsip dan nilai. Ruang juga mengandung kekuasaan dan simbolisme yang sangat kompleks, antara hubungan dominasi dan subordinasi, solidaritas dan kerjasama.[53]

---

[51] Ibid.
[52] Ibid., 9-20
[53] Ibid.

E. Paradigma *Emic* dan *Etic*

Emik dan Etik[54] adalah dua macam sudut pandang dalam etnografi yang cukup mengundang perdebatan. Emik (*native point of view/pandangan insider*) misalnya, mencoba menjelaskan suatu fenomena dalam masyarakat dengan sudut pandang masyarakat itu sendiri. Sebaliknya, etik (*the other point of view*/ pandangan orang lain) merupakan penggunaan sudut pandang orang luar yang berjarak (dalam hal ini peneliti) untuk menjelaskan suatu fenomena dalam masyarakat. Istilah "emik" dan "etik", terambil dari kata "fonemik" dan "fonetik" (*phonemic dan phonetic*).

Menurut McCutcheon, emik dan etik adalah dua konsep yang harus ada dalam sebuah penelitian tentang budaya orang lain. Etik merupakan keterlibatan seorang peneliti untuk mengambil informasi yang telah mereka kumpulkan untuk kemudian diolah, dikelompokkan, dibandingkan dan kemudian diekspresikan ulang dengan bahasanya (*outsider*) sendiri. Sedangkan emik adalah informasi atau sudut pandang dari *native* (pemilik budaya).[55]

Orang pertama yang menganggap pentingnya kedua konsep ini dalam penelitian lintas budaya (*cross-cultural*) adalah seorang

[54] Banyak dikalangan peneliti menggunakan istilah emik dan etik dengan merujuk konsep Kenneth Pike. Menurut Pike, Emik merupakan deskripsi tentang perilaku atau keyakinan. Hampir semua hal dari suatu budaya dapat memberikan emik. Sedangkan etik adalah gambaran tentang perilaku atau kepercayaan pengamat, dalam istilah yang dapat diterapkan pada kebudayaan lain, yaitu sebuah ikon etik yang merupakan wujud dari 'budaya luar'. Istilah emik-etik ini pertama kali diperkenalkan pada tahun 1954 oleh ahli bahasa, Kenneth L. Pike dan J.W. Berry pada tahun 1990. "Imposed etics, emics, derived etics: Theirconceptual and operational status in cross-cultural psychology", dalam K. L. Pike, & M, Harris, "*Emics and Etics: The Insider/ Outsider Debate"* (Newbury Park, CA: Sage, t.th.), 28-47. Lihat juga Kenneth L. Pike, "Etic and Emic Standpoints for the Descpription of Behavior", dalam *The Insider-Outsider Problem in the Study of Religion*, ed. Russell T. McCutchceon, Vol. I (London: Cassel, 1999), 29.

[55] Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives", 246.

antropolog linguistik bernama Kenneth Pike. Menurut Pike "*There are two long-standing approaches to understanding the role of culture: (1) the inside perspective of ethnographers, who strive to describe a particular culture in its own terms, and (2) the outside perspective of comparativist researchers, who attempt to describe differences across cultures interms of a general, external standard*" (ada dua pendekatan yang dapat dipakai oleh seorang peneliti dalam memahami budaya orang lain; pertama adalah dalam perspektif *insider* yang mencoba untuk menggambarkan budaya dari dalam, dan kedua perspektif *outsider* dengan cara komparasi antara deskripsi *outsider* dari pihak eksternal dan informasi dari insider dari pihak internal).[56]

Selain Kenneth Pike, istilah emik dan etik juga banyak dipakai oleh para peneliti Barat seperti seorang antropolog Ward Goodenough dan Marvin. Goodenough lebih menfokuskan makna emik dan etik dalam kontek budaya spesifik dari aspek praksis dan keyakinan tertentu. Sedangkan Harris lebih memberi aksentuasi pada aspek perilaku manusia (*human behaviour*). Pike dan Harris, berpendapat bahwa *insider-outsider* sama-sama mampu memposisikan emik dan etik dalam *framework* budaya mereka. Namun demikian, secara umum beberapa peneliti menggunakan "etik" untuk merujuk pada tataran objektif, dan "emik" pada tataran subjektif, dari dalam komunitas keberagamaan.[57]

Robert Lawless membahas istilah emik dan etik dalam kerangka model *folk* dan model analisis. Model *folk* adalah representasi stereotipikal, normatif, dan tidak kritis dari realitas yang

[56] Kenneth L. Pike, *Language in relation* to a *unified theory of the structure of human behavior* (Mouton: The Hague, 1967).
[57] Pike, & M, *Harris, Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate,* 28-47.

dimiliki bersama oleh komunitas suatu kebudayaan. Sementara model analisis adalah representasi profesional, eksplanatoris, dan komprehensif dari realitas yang diakui oleh komunitas ilmiah.[58]

Secara sangat sederhana, emik mengacu pada pandangan warga masyarakat yang dikaji, sedangkan etik mengacu pada pandangan si peneliti. Dalam etnografi, peneliti diharuskan terlibat secara langsung dalam kehidupan masyarakat yang menjadi objek untuk melakukan pengamatan tentang apa yang terjadi, mendengar apa yang dikatakan orang, mengajukan pertanyaan, mengumpulkan data terkait dan menjelaskan masalah yang menjadi perhatiannya.

Definisi di atas, wajar bila terjadi kesulitan untuk menentukan *point of view* mana yang harus digunakan. Karena keduanya tak dapat dipisahkan secara murni satu sama lainnya. Akan tetapi merujuk pada Boas, bahwa "Sekiranya kita benar-benar bertujuan untuk memahami pemikiran manusia, maka seluruh analisa pengalaman mesti diasaskan pada konsep mereka dan bukannya konsep kita." W.C. Smith memberikan batasan "*a statement about a religion by an outsider would be correct if the follower of that religion say yes to it*".

James Lull juga menegaskan bahwa salah satu tanggungjawab dari peneliti etnografi adalah melakukan semua risetnya dalam setting yang alamiah (*natural*), dimana tempat perilaku itu berlangsung. Dari berbagai pertimbangan itulah, sebagian besar antropolog menyarankan peneliti untuk menggunakan pende-

[58] Brian Morris, *Antropologi Agama, Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*, "terj." (Yogyakarta: AKGroup, 2003), 78. Bandingkan dengan Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia, Pengantar Antropologi Agama* (Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2006), 91.

katan "emik" ketimbang "etik". Artinya, peneliti tetaplah *include* dalam kehidupan masyarakat sebagai obyeknya, namun dia harus meminimalisir (mereduksi) sebanyak mungkin pandangan etiknya terhadap masyarakat tersebut.

Pendekatan emik dalam hal ini memang menawarkan sesuatu yang lebih obyektif. Karena perilaku kebudayaan sebaiknya dikaji dan dikategorikan menurut pandangan orang yang dikaji berupa definisi yang diberikan oleh masyarakat yang mengalami peristiwa itu sendiri. Bahwa pengkonsepan semacam itu perlu dilakukan dan ditemukan dengan cara menganalisis proses kognitif masyarakat yang dikaji dan bukan dipaksakan secara etnosentrik, menurut pandangan peneliti. Menurut K. Cusher dan R.W. Brislin, ada tiga keuntungan penggunaan emik dan etik : (1) mengantisipasi sensitivitas objektifitas dan keadilan seorang peneliti terhadap budaya orang lain, (2) mengidentifikasi dan memilih kategori secara bijaksana, dan (3) mampu menerapkan pilihan kebijakan tersebut serta mengantisipasi perbedaan budaya secara proporsional dan adil.[59]

F. Paradigma *Insider* dan *Outsider*

Fenemenologi agama meniscayakan suatu konsep yang dikenal dengan istilah *insider* dan *outsider*. Kajian tentang *insider* dan *outsider* terkait erat dengan pengalaman Barat dan sarjana Muslim sendiri dalam menginterpretasi dan mengartikulasi ajaran Islam. *Insider* adalah para pengkaji Islam dari kalangan Muslim sendiri. Sedang *outsider* adalah sebutan untuk para pengkaji non-

[59] K. Cushner, & R.W. Brislin, 1996. *Intercultural interactions: A practical guide* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1996), 76.

Muslim yang mempelajari Islam dan menafsirkannya dalam bentuk analisis yang ditopang dengan metodologi tertentu.

Menurut Russell McCutcheon,[60] *outsider* adalah pihak luar yang tidak ikut serta dalam menjalakan doktrin agama. *Outsider* mencoba mengambil jarak sehingga ia mampu menjelaskan keyakinan dan praktek-praktek agama serta historisitas agama dengan bebas. Bisa jadi hasil penelitian seorang *outsider* memiliki bias dan kurang memiliki empati yang menjadi prasyarat dalam memahami orang lain. Oleh karena itu seorang peneliti (*outsider*) dituntut bukan hanya mampu secara ilmiah-akademis, tetapi juga harus memiliki pengetahuan yang cukup tentang pemahaman agama di era modern dalam perspektif antropologi, sosiologi, psikologi, sejarah, ilmu politik, filsafat, dan studi agama.

Selain itu *outsider* juga harus memiliki seperangkat pengetahuan tentang bahasa asing, sastra, dan sejarah kuno, dan bahkan hidup di antara orang-orang yang diteliti, termasuk tidak mengabaikan pengalaman dari *insider*. Menurut McCutcheon, aspek *attitude* (kepribadian) seorang sarjana peneliti adalah sangat penting.[61] Peneliti sebagai *outsider* yang akan melakukan penelitian pada suatu lingkungan masyarakat berusaha untuk menja-

[60] Dalam menyusun konsep insider-outsider, Russell McCutcheon mengambil beberapa pandangan dari para tokoh filsafat, teologi, antropologi sejarah agama karya seperti Alasdair MacIntyre, Clifford Geertz, Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade, Robert Segal, Ninian Smart, Wendy Doniger O'Flaherty, and Jonathan Z. Smith.

[61] Ia mengatakan: "*There have been enormous advances in the understanding of religion in the modern era from outside observers in anthropology, sociology, psychology, history, political science, philosophy, and religious studies. At times, scholars in these academic fields possess more knowledge about the religion under study than some insiders (studying for years; mastering multiple foreign languages, literatures, and ancient histories; and even living among the people under study). But, yes, as outsiders they would lack the experiential knowledge of the religion*". http://catholicbooksreview.org/2003/mccutcheon.htm.

dikan dirinya sebagai bagian dari lingkungan komunitas yang diteliti atau *insider*.

Sedangkan *insider* adalah pelaku ajaran agama atau objek penelitian. *Insider* pasti memiliki pengetahuan pengalaman agama secara luas termasuk aspek historisitas. McCutcheon mengakui bahwa seorang *outsider* tidak terlepas dari subjektifitas, akan tetapi kajian *outsider* bisa menjadi suatu yang berkontribusi pada kritik pengembangan agama *insider*. Oleh karena itu, fenomenologi agama menuntut seorang peneliti bersikap terbuka, akurat dalam menggali data dan menarik kesimpulan, simpatik terhadap pengalaman keberagamaan *insider*. Inilah yang menjadi kritik Knott terhadap fenomenologi agama yang selama ini kurang mendapatkan perhatian proporsionalitas dalam perspektif peran *insider-outsider*.

G. Riset Perspektif *Insider dan outsider*

Isu seputar *insider-outsider* sebagai paradigma baru dalam metode penelitian agama menjadi tema sentral di kalangan para sarjana Barat. Namun, bagaimana teori itu dapat menjadi efektif dan bisa diaplikasikan di lapangan, dari tataran teoritis menuju praktis. Kim Knott menawarkan model baru yakni teori pengetahuan sosial (*social science*) dengan menitik beratkan pada posisi keterlibatan langsung (*direct involvement*) dari *insider-outsider* dalam melakukan penelitian. Menurut Charlotte Davies, yang juga dikutip oleh Knott, sebenarnya istilah "*participant observation*" (observasi partisipan) telah banyak dikenal dalam antropologi sebagai sebuah model penelitian dengan ke-terlibatan secara langsung seorang peneliti dalam komunitas objek penelitian.

Kata kunci dalam model penelitian ini adalah simbol-simbol[62] dan struktur. Bagaimana seorang peneliti melakukan observasi terhadap aktifitas-aktifitas yang ada dengan menggunakan simbol-simbol untuk kemudian mengartikulasikan dan menemukan struktur yang tepat dari simbol-simbol tersebut. Sebagaimana para pendahulunya, Junker dan Raymond L. Gold (1950-an), Knott menawarkan empat pola seorang peneliti, yaitu "*complate paerticipant*" (partisipan murni), "*participant as observer*" (partisipan sebagai peneliti), "*observer as participant*" (peneliti sebagai partisipan), dan "*complate observer*" (peneliti murni).

1. *Complate Participant* (Partisipan Murni)

Dalam penelitian jenis ini, Knott mengambil sampel Fatima Mernissi sebagai seorang sarjana sosiologi Muslimah yang terlibat langsung dalam praktek keagamaan. Objektifitas dan kritik bukan menjadi tujuan utama dalam kontek ini. Penelitian yang dilakukan oleh Mernissi lebih menunjukkan sebuah hasil karya seorang sarjana terhadap praktek yang ada sebagai bentuk kontribusi bagi seorang insider. Dalam karyanya "*Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*" (1991), Mernissi tidak mengambil tema sentral yang bersifat general, akan tetapi lebih pada tema-tema partikular. Bagi Knott, Sikap ini dipandang kurang tepat karena dalam Islam, sebuah tema tertentu dalam penelitian selalu

[62] Simbul yang dimaksud di sini adalah sebagaimana yang pernah diterapkan oleh Lifford Geertz dalam melakukan penelitian *grounded research* terhadap Islam Jawa. Kemudian muncullah istilah-istilah kunci baru dalam model keberagamaan masyarakat Jawa seperti; (a) santri, (b) priyayi, dan (c) abangan. Langkah berikutnya ia melakukan interpretasi ilmiah dari ketiga kata yang menjadi simbul dari tingkat keberagamaan masyarakat jawa. Tiga kata kunci ini merupakan inti dari karya penelitian monumental Geertz yang kemudian diberinya judul "*The Religion of Java*". Charles J. Adam, *The Hermeneutics of Henry Corbin* dalam Martin, *Approach to Islam…, 130*.

terkait dengan banyak aspek seperti historis, sosial, politik, budaya, dan semua kondisi yang melingkupinya.

Partisipan murni sebagaimana yang dilakukan Mernissi lebih bertujuan untuk melakukan dialog dengan komunitas tentang pengalaman keberagamaan, aspek perilaku/akhlak, ide-ide dan pemikiran kontemporer termasuk doktrin dan filsafat dan lain-lain yang kemudian diinterpretasikan sesuai dengan kebutuhan untuk masa kekinian atau bahkan untuk masa yang akan datang.

Tak pelak tulisan Mernissi dalam "*Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*" menuai kritik tajam dari banyak kalangan internal termasuk editor "Islamic Journal". Mereka mengkritik bahwa Mernissi adalah sosok yang kurang representatif atau bahkan pembohong dalam mempresentasikan tradisi Islam. Secara intelektualitas keislaman, dia dianggap kurang mumpuni dan belum mememiliki kompetensi yang cukup. Bahkan dia bukan sosok teolog yang representatif untuk memotret Islam dalam bingkai historis untuk kemudian dijadikan acuan dalam meneropong hak-hak asasi perempuan kontemporer dengan optik sarjana Barat yang cenderung melihat Islam tidak demokratis dan kurang appresiasif terhadap hak-hak perempuan.

Mernissi membidik isu-isu tentang hadis Nabi yang memiliki relevansi dengan hak asasi perempuan yang ada di zaman Nabi. Mernissi adalah potret emik (*insider*) yang tidak menggunakan pendekatan bahasa *experience-distance* baik berupa perbandingan agama atau pendekatan sosiologis, akan tetapi lebih cenderung mengangkat isu-isu bahasa *experience-near* (*insider*) Islam,

tema-tema partikular seperti sentralitas konsep hijab untuk memahami peradaban Islam secara universal.

2. *Complate Observer* (Peneliti Murni)

Complate observer adalah seorang peneliti dari kalangan sarjana *outsider* yang memotret suatu komunitas agama dari luar dengan tidak terlibat secara langsung dalam sebuah komunitas tersebut. Pada posisi ini, seorang peneliti harus memiliki seperangkat pendekatan yang memadahi tentang psikologi dan sosiologi agama khususnya metode ilmiah dengan cara melakukan interview dengan para *quistioners*. penelitian model kedua ini banyak disajikan dalam karya Festinger, Schachter, dan Riecken dalam "*when Prophecy Fails: A Social and Psycological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*" (1956).

Festinger, Schachter, dan Riecken adalah potret etik (*outsider*) dengan transformasi pengetahuan sosial dalam menjelaskan perilaku psikologis sebagai konsekwensi logis dari keyaki-nan agama suatu komunitas tertentu. Sebagai seorang peneliti murni, mereka benar-benar menjaga jarak dengan objek. Kata kunci dalam penelitian model kedua ini adalah objektifitas, netralitas, kemampuan mengulang pengalaman, validitas data, dan kemudian membuat generalisasi.

Banyak pakar sosiologi dan psikologi mengelaborasi penelitian jenis ini dengan menampilkan pendekatan kuantitatif. Bagi Festinger, Schachter, dan Riecken pendekatan kuantitatif dianggap kurang pas untuk menungkap respon kognitif dan perilaku masyarakat. Bahkan ketiga peneliti ini mengandaikan melakukan penelitian cukup dari balik kaca laboratorium.

Akan tetapi, kelompok ini mendapatkan kesulitan dalam memperoleh data hanya dari informasi media. Akibatnya, mereka tetap harus mengadopsi peran *insider* yang tidak simpatik dan para partisipan pasif. Menurut Knott, penelitian yang dilakukan Festinger, Schachter, dan Riecken belum mencirikan sebuah partisipan murni dan menghasilkan penelitian yang kurang ilmiah dalam perspektif *outsider*. Knott melihat penelitian yang dilakukan oleh Mrs Keech justru lebih memenuhi kriteria ilmiah karena menampilkan isu-isu objektifitas, netralitas, melakukan *interview* dengan *questionars*.

Menurut Knott, etik (*outsider*) bukan untuk tujuan memperoleh penelitian yang bersifat religious, tetapi lebih bersifat ilmiah. Oleh karena itu, tahapan-tahapan dalam memperoleh data yang valid, seperti hipotesis, metodologi, analisis data, reporting termasuk interview dengan pihak *insider* selagi diperlukan, adalah sangat ditekankan. Disamping itu, penelitian ilmiah lebih diperkuat oleh kata kunci seperti, menghindari *value judgement*, memilih informasi yang terkait, *convert* (muallaf), *detective, surveillance* (mengamati), dan tetap menjaga jarak antara *insider* dan *outsider*.

Kritik Knott pada peneliti murni adalah bahwa seorang peneliti memiliki kecenderungan untuk terlibat secara langsung dalam komunitas objek meski sekedar untuk mengkompromisikan data yang digali *outsider* kepada *insider*. Knott mengakui betapa sulitnya seorang *outsider* untuk menghindarkan diri dari keterlibatan mereka secara langsung, sikap imparsial, dan melihat agama dari jarak dekat. Karena berbagai kesulitan untuk menjadi peneliti murni, maka Knott menyebut model kedua ini dengan

sebutan "*the struggle to be the commplate observer*" (perjuangan untuk menjadi peneliti murni).

3. *Observer as Participant* (Peneliti Sebagai Partisipan)

Dalam mengangkat tema *observer as participant*, Knott menampilkan sosok Eileen Barker dalam karyanya "*The Making of Moonie*" (1984). Pendekatan yang dipakai Barker adalah fenomenologi khususnya metodologi *agnosticism* sebagaimana yang disunting oleh Ninian Smart dalam karyanya "*The Science of Religion and the Sosiology of Knowledge: Some Methodological Questions*" (1973). Dalam melakukan penelitian di Unification Church sebagai sebuah wilayah praktis dan etik, Barker secara tegas menolak posisi muallaf (*convert*) dalam memperoleh data yang akurat. Ini bisa dilihat dari statemenya "*It was known that I was not a Moonie. I never pretended that I was, or that I was likely to become one" (perlu diketahui bahwa saya bukan seorang Moonie* (*Sayapun tidak pernah berpura-pura untuk menjadi Moonie atau saya tidak pernah mungkin menjadi Moonie*).[63]

Tujuan utama Barker dalam invertigasi Moonie (*Unification Church*) adalah untuk menjawab pertanyaan "*mengapa harus-bagaimana bisa*" seseorang menjadi Moonie.[64] Berawal dari tahun 1970-an ketika para pemimpin dan doktrin Moonie di asumsikan negatif oleh pihak media bahwa mereka cenderung mengajarkan perasaan takut dan bersikap eksklusif. Mensikapi ini, Barker memilih sikap skeptis terhadap kebenaran dari kedua belah pihak

[63] Eileen Barker, *The Making of Moonie*: *Brainwashing or Choice?* (Oxford: Blachwell, 1984), 20.

[64] Moonis adalah sebuah paham yang berpandangan bahwa spiritual dan meteri adalah merupakan dua aspek yang berbeda tetapi sesungguhnya menunjukkan satu kesatuan yang tak terpisahkan.

(pengikut Moonie dan Media). Barker ingin menjadi seorang peneliti yang bebas dan memiliki otoritas penuh untuk melakukan penelitian dengan terlibat langsung. Bahkan ia tinggal di pusat Unification Church, aktif mengikuti workshop, mendengar pandangan anggota Moonie, aktif ber-tanya dan menjawab. Knott menilai bahwa peran Barker memiliki banyak kelebihan di samping kelemahan. Barker menga-takan:

> Being known to be a non-member had its disadvantages, but by talking to people who had left the movement I was able to check that I was not missing any of the internal information which was available to rank-and-file members. At the same time, being an outsider who was 'inside' had enermous advan-tages. I was allowed (even, on certain occasions, expected) to aks questions that no member would have presumed to ask either his leaders or his peers.
>
> "Perlu diketahui bahwa menjadi *non-member* memiliki beberapa keuntungan, akan tetapi saya tetap berkomunikasi dengan comunitas yang telah keluar dari gerakan paham itu, dengan demikian, saya akan tetap mampu mengecek sehingga tidak kehilangan beberapa informasi internal yang terdapat dalam komunitas yang masih menjadi anggota. Pada waktu yang sama, menjadi seorang *outsider* yang berada di wilayah *insider* memiliki berbagai keuntungan. Bahkan saya diijinkan (dalam kesempatan tertentu diharapkan) untuk mengajukan pertanyaan yang tidak pernah ditanyakan oleh member kepada pemimpin atau rekannya".

Dengan meminjam istilah Max Weber, Barker menerapkan pendekatan "*verstehen*"[65] (*understanding*), untuk memahami meng-

[65] Pendekatan "verstehen" dikemukakan pertama kali oleh Max Weber yang digunakan dalam *social science*. *Verstehen* (bahasa Jerman) adalah sebuah proses penelitian yang dilakukan oleh seorang peneliti dengan cara melihat atau mengumpulkan data melalui optik mereka. Dalam bahasa lain meneliti dengan meminjam kaca mata orang lain

apa seseorang menjadi Moonie. Barker mengelaborasi teori *social science* dengan pendekatan empatik yang sering dipakai oleh para tokoh phenomenologis seperti Kristensen, Van der Leeuw dan Rudolf Otto di Jerman, kemudian Mircea Eliade dan Wilfred Cantwell Smith di Amerika serta Ninian Smart di Inggris.[66]

Disamping pendekatan empatik, untuk mendapatkan hasil penelitian yang tidak bias dan sejauh mungkin menjauhkan dari *value judgement* serta menjaga netralitas, Barker melengkapi teorinya dengan metode *agnoticism*[67] Smart. Menurutnya, *value judgement* terpisah dari teori sosial. Dan suatu hasil penelitian dianggap objektif jika berdasarkan apa yang mampu dilihat oleh peneliti secara objektif berdasarkan aspek historis dan keyakinan seseorang sebagai hasil dari kolaborasi antara *insider* dan *outsider*. Untuk mendapatkan pemahaman yang rasional-objektif dan

---

yang berasal dari kelompok tersebut. Kim Knott, "Insider/Outsider Perspectives in Islamic Studies", 251.

[66] Mereka melihat bahwa agama sebagai sebuah fenomena yang unik dan tidak bisa digeneralisasi. Untuk menghindari sikap "*subjektifitas*", *biased*, penilaian (*value judgement*) baik *truth* atau *falsity,* Kristensen menambahkan konsep *empatik* yakni ditempuh seorang peneliti dengan cara ikut berpartisipasi langsung ke dalam objek komunitas pemeluk agama tertentu, meskipun me-nurut Van der Leeuw, sangat tidak mungking bagi seorang peneliti (*outsider*) memahami aspek transendental. Dengan pendekatan fenomenologis yang didasari sikap empatik, seorang peneliti akan berusaha untuk menahan diri dari penilaian *negatif prejudice*

[67] Istilah *agnosticism* berasal dari bahasa Yunani "*agnōstos" yang berarti* "tidak mampu diketahui". Istilah ini menunjukkan sebuah doktrin atau idiologi yang mengklaim bahwa pengetahuan hanya mampu diperoleh seseorang melalui pengalaman empiris. Relevansinya dengan teori dan metodologi ilmiah modern, paham ini berarti penolakan terhadap keyakinan agama yang mengklaim adanya interaksi dimensi supranatural dengan dunia nyata. Istilah ini mulai dikenal ketika seorang ahli Biologi Inggris, T. H. Huxley (1869), memakainya dalam mengembangkan teori-teori Darwin. Tetapi, jika diruntut kebelakang maka teori ini sebenarnya berakar pada filsafat Yunani Sokrates dengan teori "*ide*" nya. *Agnosticism* sebenarnya bicara tentang apa yang bisa diketahui dan apa yang tidak dapat diketahui khususnya aspek spiritual doktrin agama. Meskipun hampir semua konsep *agnostic* dianggap ateis. Paham ini menganggap agama tidak lebih dari nilai etika dan *social mindset*. Dalam: http://www.patheos.com/Library/Agnosticism.html

netral, Barker menggabungkan antara pengalaman seorang Moonie, *ex-Moonie* (yang telah keluar dari gerakan ini), dan anti-Moonie. Barker meyakini bahwa cara ini akan mampu menjembatani perseteruan tajam antara *insider* dan *outsider.*

Metodologi *agnoticism* Smart dan juga Barker sempat mendominasi studi agama di tahun 1970 sampai 1980-an. Knott menilai justru metodologi ini realitanya semakin menambah kokohnya dikotomi antara *insider* dan *outsider.* Dalam posisi semacam ini, tegas Knott, Barker berperan sebagai *observer as participant* yang tidak lebih sekedar penterjemah. Knott masih menganggap bahwa posisi Barker belum sepenuhnya merefleksikan peran seorang *outsider* yang secara murni menggunakan pendekatan *agnostic.*

4. *Participant as Observer* (Partisipan Sebagai Peneliti)

Beranjak dari pendekatan imparsial yang mengambil jarak dari komunitas objek sebagaimana telah diterapkan oleh Cornelius P. Tiele pada tahun 1890-an dan Barker ditahun 1980-an dan beberapa peneliti agama yang lain. Maka munculah *participant as observer* (partisipan sebagai peneliti). Target yang ingin dicapai oleh penelitian model ini adalah penelitian objektif dan *kritik jauh* dengan cara partisipan harus menjadi peneliti untuk mendapatkan data, keyakinan, dan praktek yang cukup tentang agamanya sendiri untuk para *outsider.*

Dalam penelitian jenis ini, mereka tetap menggunakan metode ilmiah dan aspek esoterik dari wilayah dimana mereka berasal. Mereka juga sering mengadakan tukar pikiran dengan para peneliti sebagai partisipan, seperti yang dilakukan Barker. Partisipan sebagai *observer* harus mengambil peran ganda yakni sebagai

komunitas objek dan praktisi. Sebagaimana terjadi pada Samuel Heilman di tahun 1980-an, yang mana dia harus mengambil peran ganda yakni sebagai sosok agamis ortodok dan sosiolog modernist. Ini diakui oleh Gary L. Comstok dalam karyanya "*Religious Autho-biographies*" (1995) sebagai berikut:

> I live in two worlds ... In one, I am attached to an eternal yesterday – a time – less faith and ritual, an ancient system of behaviour. In that world, I am an Orthodox Jew. In my other world, there is little if any attachment to the enchantment of religion or sacred practice, and what is happening today or tomorrow matters far more than the verities embedded in the past. In that domein, I am a university professor of sosiology.[68]

> "Saya hidup di dua alam ... pada satu sisi, saya berada pada waktu lampau – di saat kurang beriman dan kurang keyakinan, yakni sebuah sistem perilaku kuno. Pada saat itu saya adalah seorang Jahudi ortodok. Dan pada sisi yang lain, saya hanya sedikit terlibat pada peningkatan kualitas beragama atau praktek ritual, dan apa yang sedang terjadi hari ini atau besok akan jauh lebih komplek dari pada pada saat ketika saya berada di waktu lampau. Pada saat ini saya adalah seorang profe-sor sosiologi".

Pernyataan di atas, menggambarkan kondisi Heilman sebagai seorang yang menghadapi ambiguitas dalam keberagamaan. Ia berusaha keluar dari tarikan kooptasi kedua sisi tersebut. Heilman menegaskan, bahwa ia telah berulang kali berusaha menutup batas antara dua dunia tersebut dan menemukan cara untuk membuat dirinya utuh dan terbebas dari *religious split personality.* Ia mene-

[68] Pernyataan ini dikutip Kim Knott dari buku karya Gary L. Comstok, *Religious Authobiographies* (Belmont CA.: wadsworth, 1995), 214.

liti keberagamaan masyarakatnya di dalam *sinagog*. Namun, ia tetap berambisi untuk terlibat dalam menafsirkan teks suci.

Atas saran dari Rabi-nya dia kemudian menggunakan kemampuan profesionalitas yang dimiliki sebagai partisipan peneliti dan tetap berpartisipasi aktif dalam studi tradisional di Jerusalem. Heilman menulis tentang ketegangan yang belum terselesaikan antara dua dunianya baik sebagai seorang Yahudi dan kapasitasnya sebagai sosiolog peneliti. Hal menarik dari figur Heilman adalah pertama posisinya sebagai partisipan peneliti yang ia demonstrasikan melalui metode spasial dan konsep spesialis. Dan kedua metode refleksi.

Dualisme posisi pada Heilman adalah gambaran antara konsep *experiene-near* dan *experience-distance*. dia tidak canggung menggunakan istilah Yiddish dan Hebrew. Dia juga menggunakan bahasa studi agama dan ilmu-ilmu sosial untuk keluar dari nuansa diskriptif dan etnografis menuju nuansa analitis dan teoritis. Knott mengkategorikan jenis penelitian Heilman sebagai bentuk subjektifitas peneliti. Ini bisa dilihat dari pengulangan pada istilah-istilah seperti tradisi, budaya, liturgi, kitab suci, konsep-konsep ilmu sosial seperti liminalitas, autentisitas, dan prinsip-prinsip *organizing*. Knott berpandangan bahwa proses observasi yang dilakukan Heilman lebih mencirikan sikap separatis bagi *insider* dengan menggunakan terma-terma semacam tembok, batas, pintu gerbang, pintu dan bahasa-bahasa metaforis lainnya.[69]

Jo Pearson dalam karyanya "*Going Native in Reverse*", tampil untuk mengatasi dualisme posisi seorang peneliti semacan Heil-

[69] Penggunaan istilah-istilah metaforis pada penelitian Heilman bisa dilihat pada karyanya. Samuel Heilman, "*The Gate Behind the Wall* (tp.:Georges Bour-chard, 1984), 225, 227, 228, 230.

man. Maka langkah yang tepat adalah mengembankan sikap independen dan netral. Peter Collins, dalam etnografinya, secara tegas menolak dualisme posisi seperti Heilman. Untuk mengatasi kesulitan itu, ia menawarkan konsep *imagery*. Pearson menegaskan bahwa, apapun kesulitannya, kedua posisi tersebut, harus disikapi secara reflektif rasional. Collins juga menekankan, bahwa perbedaan antara *insider-outsider* menjadi tidak relevan ketika kita mengakui bahwa semua orang yang berpartisipasi, apakah beriman atau tidak, memberikan kontribusi pada pembangunan kemitraan secara sama. Sedangkan adanya dikotomi antara *insider-outsider* merupakan konsekuensi yang tidak kondusif untuk berpikir progresif.

H. Interkonektif-integral Sebagai Tawaran Baru

Sebagaimana dalam perspektif Mandair, Knott berupaya untuk memahami persoalan idiologis ke dalam wilayah intelektual dan metodologis dalam bingkai ilmu sosial (*social science*) sehingga argumentasi yang bersifat rasional mampu diposisikan dalam sebuah penelitian ilmiah terhadap agama. Menurut hemat Mandair, hampir semua studi agama yang ada di abad 20, apakah yang bersifat historis, fenomenologis, atau sosiologi yang sejatinya berakar pada diskursus rasionalitas dan kajian ilmiah. Ini bisa dilihat dengan istilah-istilah netralitas, imparsialitas, objektifitas, observasi, reduksionis, metodologi *agnoticism* dan ateis yang dipakai oleh para peneliti. Dan semua peneliti baik dari *insider* atau *outsider* ingin memposisikan dan mengartikulasikan dirinya pada tataran peristilahan itu.

Mandair dan Collins mengajak para peneliti untuk keluar dari belenggu posisi sebagai seorang modernis. Collins lebih me-

milih respon pos-modernis untuk mengabaikan dikotomi pandangan antara *insider-outsider* dengan asumsi dasar bahwa setiap orang bisa menjadi mitra dalam membuat formulasi penelitian. Sedangkan Mandair tetap bersikukuh bahwa penelitian agama harus bersifat murni *self-discovery* (penemuan seorang peneliti), yakni tidak bersifat spiritual dan penuh muatan politis, tidak bersifat terapi dan tidak sekedar klasifikasi seperti bisa dilihat pada karya tentang agama Sikh oleh Darshan Sings.

Para pakar penelitian pada umumnya bukan sekedar mengangkat tema-tema *insider-outsider* dalam studi agama, akan tetapi juga menyorot isu-isu yang kompleks seperti antara subjektifitas-objektifitas, emik-etik, riset yang bernuansa politis-etis, implikasi epistemologis-implikasi metodologis, posisi idiologis dalam optik kelompok modernis para sarjana Barat. Dalam konteks inilah Mandair dan Collins menawarkan konsep *reconceptualisation* (mengonsep ulang) istilah-istilah yang ada pada disiplin studi ilmiah. Cara ini untuk menghindarkan diri seorang peneliti terjebak pada sikap *compartmentalise* (menggolongkan) dunia keimanan dan dunia ilmiah.

Bagi sebagian pakar penelitian, langkah ini terlalu jauh dan sangat sulit dijangkau. Justru pandangan Mandair dan Collins itu akan mengkaburkan batas-batas antara pelaku agama dan peneliti agama, antara teologi dan studi agama. sejalan dengan upaya mengonsep ulang arah dan terma-terma dalam studi agama, Flood menyajikan alternatif baru yaitu sebuah strategi menyusun ulang *kritik luar* (*critical distance*) dan memposisikan *outsider* dalam melakukan observasi tidak didasarkan pada gagasan kelompok modernis tentang tema-tema objektifitas atau fenomenologis,

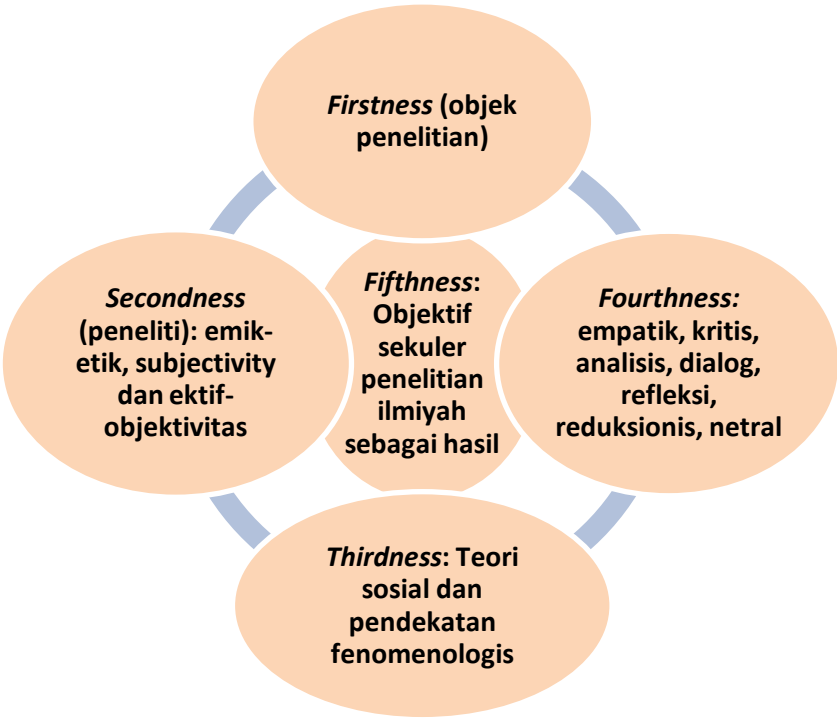
akan tetapi lebih pada kombinasi dialogis dan reflektif antara peneliti dan comunitas agama yang diteliti.

Konsep interkoneksitas Knott bisa dilihat bagaimana ia mengkritisi setiap posisi peneliti dan menawarkan perspektif baru dengan merekonsiliasi kemitraan berbagai konsep yang sejalan dengan upaya mengembalikan studi agama pada titik demarkasinya yaitu studi yang bersifat ilmiah akademis. Dengan meminjam perspektif Mandair, Knott berupaya untuk memahami persoalan idiologis pada wilayah intelektual dan metodologis dalam bingkai ilmu sosial (*social science*) sehingga argumentasi yang bersifat rasional mampu diposisikan dalam sebuah penelitian ilmiah terhadap agama. Knott juga meminjam preposisi Collins dan Flood dengan lebih memilih respon pos-modernis untuk mengabaikan dikotomi pandangan antara *insider-outsider* dan alternatif baru yaitu dialogis dan reflektif antara peneliti dan komunitas agama yang diteliti.

Upaya Knott untuk mengarahkan suatu penelitian yang bernuansa teologis menjadi *secular scientific inquiry* ditempuh dengan pendekatan interkoneksitas antara berbagai komponen. Ia mengkritisi setiap posisi peneliti dan menawarkan perspektif baru dengan merekonsiliasi kemitraan berbagai konsep yang sejalan dengan upaya mengembalikan studi agama pada titik demarkasinya yaitu studi yang bersifat ilmiah akademis.

Meminjam perspektif Mandair, Knott berupaya untuk memahami persoalan idiologis pada wilayah intelektual metodologis dalam bingkai *social science* sehingga argumentasi yang bersifat sekuler mampu diposisikan dalam sebuah penelitian ilmiah terhadap agama. Knott juga meminjam preposisi Collins dan Flood

untuk mengabaikan dikotomi pandangan antara *insider-outsider* dan menawarkan alternatif baru yaitu dialogis dan reflektif antara peneliti dan komunitas agama yang diteliti, sebagaimana yang tercermin dalam bagan *Cycle Interconnective-integral* berikut ini:



Konsep interkoneksitas Knott dibangun mulai dari *firstness* sebagai objek kajian dari *secondness* (peneliti). Ia tahu bahwa secara sosiologis dan antropologis, agama berfungsi sebagai sistem relasi sosial dan budaya. Oleh karena itu, metodologi yang ia bangun adalah adanya efektifitas kemitraan antara teori sosial dan pendekatan fenomenologis sebagai langkah *thirdness*. Langkah berikutnya adalah *fourthness*, berupa upaya bagaimana mengelaborasi teori sosial dan fenomenologi dengan beberapa pendekatan lainnya, seperti *empathy, critical analisys, dialogical, reflexivity,*

reductionism, dan *netrality*. Hal ini dimaksudkan agar tidak ada bias dan menghindari hasil penelitian yang bernuansa telogis dogmatis.

Hubungan interkoneksitas dari keempat komponen akan menghasilkan *fifthness*, sebuah hasil penelitian yang bukan untuk pengkategorian atau *value judgement* (benar atau salah), tetapi lebih pada upaya mengarahkan persoalan idiologis ke dalam wilayah intelektual dan metodologis dalam bingkai ilmu sosial (*social science*) sehingga argumentasi yang bersifat sekuler ilmiah akademis mampu diposisikan dalam sebuah penelitian terhadap agama.

Bagian III
MENGHADIRKAN KEMBALI PROGRESIFITAS ISLAM DI ERA KONTEMPORER

A. Islam dan Spirit Progresifitas

Dalam karyanya yang berjudul, "*Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*", Abdullah Saeed[1] menulis bahwa dalam 150 tahun terakhir, sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, demografi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Saeed, antara lain terkait dengan grafik globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, pene-

[1] Abdullah Saeed adalah seorang intelektual Muslim yang tinggal di Australia dan menguasai khazanah intelektual Islam klasik-tengah-modern-post-modern dan mempunyai basis pendidikan Islam di Timur Tengah (Saudi Arabia dan Mesir).

muan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi yang semakin meningkat.[2]

Faktor-faktor ini juga mempengaruhi adanya ketergantungan kultur yang bersifat global termasuk wilayah keberagamaan masyarakat. Agar umat Islam tidak sekedar *survive* di tengah persaingan yang semakin tajam dan mampu mengambil peran penting, maka re-orientasi dan rekonstruksi pemikiran tentang sistem dan kelembagaan pendidikan Islam merupakan sebuah keniscayaan.[3] Hal ini penting karena maju atau mundurnya suatu peradaban akan sangat tergantung pada bagaimana manusianya membangun prinsip hidup, dan prinsip hidup inilah yang akan mewarnai serangkaian aktifitas dalam memenuhi kebutuhannya. Semakin prinsip hidup itu berorientasi pada progresifitas, maka probabilitas pencapaian kemapanan akan terbuka lebar dan begitu pula sebaliknya.

Di atas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia *(human dignity)*, perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*greater inter-faith interaction)*, munculnya konsep negara-bangsa yang berdampak pada keseteraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara *(equal citizenship)*, belum lagi keseta-

[2] However, my position is that the epoch making changes in the world over the past 150 years have affected Muslims as well as non-Muslims and altered significantly how we see the world. These changes are enormous: globali-zation, migration, scientific and technological revolutions, space exploration, archaeological discoveries, evolution and genetics, public education and literacy, to name a few. We must add to this an increased understanding of the dignity of the human person, greater inter-faith interaction, the emer-gence of nation-states (and the concept of equal citizenship) and gender equality. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 2.

[3] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 98-99.

raan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.[4] Saeed mengatakan:

> The issue of how Muslims see the religious 'other' is of fundamental importance to establishing peace among the people of the world. Muslims comprise roughly 20% of the world's population. Islam has the second highest number of followers after Christianity. In this talk, I will be arguing that a religious tradition with an inclusive view of the religious 'other' can play an important role in establishing peace in the world, peace between communities and peace between individuals. More inclusivism equals a better chance for peace in the domain of religion.[5]
>
> "Isu tentang bagaimana umat Islam melihat keberagamaan orang lain adalah sangat penting sebagai sarana menciptakan perdamaian di antara masyarakat dunia. Muslim terdiri dari sekitar 20% dari populasi dunia. pengikut Islam memiliki jumlah tertinggi kedua setelah agama Kristen. Dalam pembicaraan ini, saya akan mengatakan bahwa suatu tradisi keagamaan dengan pandangan inklusif terhadap keberagamaan orang lain dapat memainkan peran penting dalam menciptakan perdamaian di dunia, perdamaian antara masyarakat dan perdamaian antar individu. Sikap inklusif lebih identik dengan kesempatan yang lebih baik untuk perdamaian dalam domain agama".

---

[4] M. Amin Abdullah, kajian ilmiah yang disampaikan dalam sebuah kajian ilmiah yang disampaikan dalam Pengajian Ramadlan Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1432 H, Kampus Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 7 Ramadlan/ Agustus 2011.

[5] Abdullah Saeed, *Understanding the Three Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity and Islam "Towards a More Inclusive View of the Religious 'Other'"* disampaikan dalam St David Lecture Theatre, University of Otago, Dunedin, N.Z., Wednesday 5th September 2007, Dalam http://www.dunedininterfaith.net.nz/lecture07.php

Secara eksplisit, pernyataan Saeed di atas adalah suatu ajakan bagi umat Islam untuk bersikap *open minded*, kooperatif, dan responsif terhadap berbagai persoalan internal umat Islam dalam menentukan sikap terhadap modernitas, kemanusiaan, menciptakan suasana damai, hubungan antara Muslim dan non-Muslim,[6] dan termasuk bagaimana merepresentasikan wajah Islam di era millenium. Isu-isu inilah yang menjadi *starting point* munculnya paham dan gerakan yang beragam. Diantara yang menjadi perhatian serius Saeed adalah antara Muslim moderat dan kelompok puritan dalam Islam. Keduanya mengklaim sebagai representasi Islam yang paling benar dan otentik. Keduanya yakin bahwa mereka merepresentasikan pesan ilahi yang berakar dari al-Qur'an dan Hadits.

Untuk mencapai tujuan itulah, para pemikir Islam awal abad ke 20 dan 21 berupaya keras bagaimana memadukan Islam klasik (*salaf*) dan Islam modern (kontemporer), antara pola kehidupan Barat dan nilai-nilai yang telah mapan di internal dunia Muslim, antara epistemologi *bayani* dan epistemologi *burhani* atau antara tekstualis dan kontekstualis, antara *ulūm al-dīn* dan *dirāsat al-Islāmiyyah*.[7] Pola pikir dengan semangat ingin mengawinkan antara dua sudut pandang dan dua tradisi yang sangat bersing-

[6] Oleh karena itu prinsip memahami keberadaan orang, kelompok dan peng-anut agama lain, meminjam istilah Max Weber '*verstehen*' atau '*understan-ding others*', dengan cara menumbuhsuburkan sikap empati, simpati, social skill serta berpegang teguh pada prinsip-prinsip *universal reciprocity* akan mengantarkan pada tradisi epistemologi *irfani* pada pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference, tolerant* dan *pluralist.* M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi,* 209-210. Lebih lanjut, lihat Hasan Askari & Jon Avery, *Toward A Spiritual Humanism; A Muslim-Humanist Dialogue* (Ledds: Seven Mirrors Publishing House Limeted, 1991), 69-90.

[7] Ibid., 209.

gungan inilah yang oleh Abdullah Saeed disebut dengan istilah pola pikir progresif-ijtihadi.

Semakin memperkuat tesis Abdullah Saeed, Omid Safi menyebutkan beberapa isue penting yang harus dijawab oleh Muslim saat ini dan masa yang akan datang antara lain adalah ketidakadilan gender, deskriminsasi terhadap kelompok minoritas baik minoritas agama ataupun etnis, pelanggaran hak asasi manusia (HAM),[8] tiadanya kebebasan berbicara, berkeyakinan dan mempraktekkan agama sendiri, distribusi kekayaan yang tidak merata, dan pemerintahan yang otoriter. Sebenarnya problem modernitas bukan hanya dirasakan oleh umat Islam, akan tetapi semua manusia beragama dan masyarakat bangsa juga ikut merasakannya. Hanya saya bagaimana cara pandang terhadap berbagai pengaruh kemajuan itulah yang menjadi penting untuk dihadirkan dalam ruang kajian *Islamic studies*.

Menurut Abdullah Saeed, progresif-ijtihadi bukan sebagai sebuah gerakan, akan tetapi sebuah tren lanjutan dari modernis, neo-modernis dan kemudian menjadi progresif. Progresif-ijtihadi menampung semua kelompok dan kalangan yang memiliki keberpihakan pada nilai-nilai universal Islam (*universal values of Islam*) sehingga diharapkan akan mampu menjawab kebutuhan masyarakat modern. Alasan utama Saeed meretas konsep progresif-ijtihadi adalah bahwa (1) saat ini Islam berada ditengah-tengah arus

[8] Mensikapi isu-isu ini, Anis Malik Toha secara apologetik mengatakan bahwa Barat saat ini memasuki sebuah fase yang dijuluki Muhammad Imarah seba-gai "*marḥalāt al ijtiyāh*" (fase pembinasaan). Yaitu sebuah perkem-bangan yang prinsipnya tergurat dan tergambar jelas dalam upaya Barat yang habis-habisan guna menjajakan ideology modernnya yang dianggap universal, seperti demokrasi, pluralisme, HAM dan pasar bebas dan mengekspornya untuk konsumsi luar guna berbagai kepentingan yang beragam. Lihat: Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama,Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Perspektif, 2005), 180.

putaran globalisasi dalam praxis, globalisasi dan perubahan sosial (*social change*) dalam praktek kehidupan keseharian dan bukan globalisasi dalam teori; (2) Muslim saat ini telah menjadi bagian penting dari warga dunia (*global citizenship*), bukan hanya terbatas pada warga lokal (*local citizenship*) dimana terdapat pergulatan, dinamika, dan dialektika kehidupan yang tidak mudah.[9]

Melalui konsep progresif-ijtihadi, Saeed menyerukan perlunya perubahan dan reformasi Hukum Islam dengan mendukung perlunya *fresh ijtihad*[10] dan metodologi baru, perpaduan yang serasi antara Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern, merefleksikan Hukum Islam pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi, dan tehnologi, tidak melibatkan diri dalam *dogmatism* atau mazhab hukum atau teologi tertentu, menitik tekankan pemikirannya pada wilayah keadilan universal (*universal justice*), teologi inklusif, keadilan gender (*gender justice*), HAM (*human rights*), dan relasinya yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim, serta "*contextualist*" dan "*ethico-legal*" (etika hukum) untuk mampu mengungkap nilai-nilai universal al-Qur'an secara proporsional.[11]

Beberapa poin penting yang berada di atas pundak Islam progresif adalah; (1) bagaimana menampilkan Islam lebih huma-

[9] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 2.

[10] *Fresh ijtihad* yang dimaksud di sini, sebagaimana keterangan M. Amin Abdullah dalam perkuliahan Metodologi Studi Islam, adalah bagaimana seorang mampu mencari *asbāb al nuzūl al-jadīd* dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dan hadits sehingga pesan al-Qur'an menjadi lebih fleksibel dan akomodatif terhadap berbagai persoalan kontemporer. Perkuliahan pada tanggal 5 Desember 2011.

[11] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an,* 4-6. Lihat juga Abdullah Saeed, *Understanding the Three Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity and Islam "Towards a More Inclusive View of the Religious 'Other'"* dalam http://www.dunedininterfaith.net.nz/lecture07.php

nis[12] dengan menghayati universalitas nilai ke-Islaman; (2) pengejawantahan dari spirit Islam *raḥmatan li al-'ālamīn* (rahmat bagi seluruh alam semesta) dan *al-Islām ṣāliḥ likulli zamān wa makān* (Islam sebagai agama yang relevan di sepanjang jaman dan tempat) dengan menampilkan wajah Islam yang toleran, simpatik, dan empatik terhadap keberagamaan dan keyakinan orang lain; (3) menunjukkan *performance* Islam sebagai agama yang dinamis, kre-atif, inovatif dengan *menampik* belenggu taklid, status *quo*, dan *zona* nyaman; (4) membuktikan Islam sebagai ruh untuk mengembangkan etos kerja, politik, *greget* ekonomi, ilmu pengetahuan, dan etos progresifitas; (5) menampilkan revivalitas Islam yang tidak sekedar berorientasi pada *outward oriented* (ekstrinsik-eksoteris), tetapi lebih pada aspek *inward oriented* (instrinsik-esoteris).[13]

B. Islam Puritan Vs Islam Moderat

Khaled Abou El Fadl, Guru Besar Hukum Islam UCLA AS telah menulis sebuah buku dengan judul *The Great Theft : Wrestling Islam from the Extrimists* (2005). Dipaparkan oleh penulis bahwa di era modern ini pemikiran Islam telah terbelah menjadi dua kelompok besar yaitu Moderat dan Puritan.[14] Kaum moderat

---

[12] Istilah "humanistik" saat ini cukup populer sebagai *counter theory* terhadap kecenderungan "positivistik" dalam filsafat ilmu. Perubahan paradigma filsa-fat ilmu ini merebah kemana-mana sampai-sampai ada judul buku yang diberi titel "*Humanizing the Classroom"* oleh John P. Miller. Dan tanpa terkecuali, wacana tersebut juga masuk ke wilayah ilmu-ilmu ke-Islaman. Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 191.

[13] Tim Penyusun Studi Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Pengantar Studi Islam* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010), 244-245.

[14] Abdullah Saeed juga menjabarkan kedua kelompok besar itu dalam bukunya. Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction,* 142-50. Sementara itu, Tariq Ramadan mengkatagorisasikannya menjadi enam kelompok yang merepresentasikan perspektif Muslim yang terkenal pada abad 20 dan 21, yaitu: *Scholastic Traditionalism*,

selalu mencoba mencari jalan tengah jika terjadi perbedaan cara pandang dengan pendekatan dialogis (*dialogical approach*). Sementara kaum Puritan cenderung membuat klaim-klaim kebenaran dalam konteks tekstual absolut (epistemologi *bayani*).

Menurut El Fadl, kelompok yang merepresentasikan sebagai pemikiran Islam puritan adalah Wahhabisme yang dibangun oleh seorang fanatik abad ke-18 yaitu Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab (w. 1792). Dengan semangat gerakan *purifikasi*, ʻAbd al-Wahhab hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang diyakininya telah menggerogoti Islam, seperti *tasawuf, tawassul, rasionalisme, ajaran Syiah* dan berbagai praktek inovasi *bid'ah*.[15] *Taliban* dan *al-Qaeda* merupakan contoh kelompok Islam yang sangat kuat dipengaruhi oleh pemikiran Wahhabi.

Kaum puritan menuduh kaum moderat telah membawa Islam menuju titik ekstrem (sekuler) yang berpotensi merusak ajaran Islam itu sendiri. Sebaliknya, kaum moderat menuding kaum puritan naif dan problematis karena telah salah menerapkan Islam secara dogmatis-tekstualis sehingga mencemarkan agama itu sendiri.[16] Dalam bahasa lain, kaum puritan dapat dideskripsi-

---

Salafi Literalism, *Salafi Reformism*, *Political Literalist Salafism*, *Liberal or Rational Reformism*, dan *Sufism*. Menurutnya, Muslim progresif ada pada kelompok *Liberal or Rational Reformism*. Periksa Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), 24-28.

[15] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1998), 184.

[16] Beberapa bentuk gerakan yang terjadi di Indonesia dan dianggap sebagai tindakan pencemaran citra Islam adalah seperti kasus terkait dengan Ahmadiyah, bom di masjid polres Cirebon, bom buku, perekrutan anggota NII dengan cara cuci otak dan lain-lain yang terkait dengan agama. Sayangnya, isu agama yang muncul bukan yang tampak damai, sejuk, toleran sebagaimana misi agama itu sendiri, melainkan justru berwajah keras, memaksa, dan intoleran. Keadaan seperti itu bagi sementara orang menyebutnya sebagai indikasi munculnya radikalisme agama. Fenomena itu selain menggelisahkan banyak pihak juga mendorong orang untuk mencari jawaban, faktor-faktor penyebabnya. Dirasa menggelisahkan oleh karena sikap radikal itu dianggap tidak sesuai dengan doktrin ajaran agama Islam sendiri. Selain itu, sikap radikal juga akan

kan dengan istilah *fundamentalis, militan, ekstremis, radikal, fanatik, jahidis*, dan *Islamis*. Sedangkan kaum moderat digambarkan sebagai kelompok *modernis, progresif* dan *reformis*.

Adalah Wahhabisme, sebagai kelompok yang memegang erat prinsip epistemologi *bayani* (tekstualis), memperlihatkan kebencian yang luar biasa terhadap semua bentuk intelektualisme, mistisisme, dan sektarianisme. 'Abd al-Wahhab (w. 1792) sendiri gemar membuat daftar panjang keyakinan dan perbuatan yang dinilainya munafik, yang bila diyakini atau diamalkan akan segera mengantarkan seorang Muslim berstatus *kafir*. Kaum Wahhabi juga melarang penggunaan gelar penghormatan, seperti *"tuan," doktor", "mister",* atau *"sir"*. Imbuhan seperti itu adalah sebentuk penyekutuan terhadap Tuhan. Menggunakannya bisa menjadikan seorang Muslim berstatus *kafir*.

Kaum Wahhabi menyikapi teks-teks agama, al-Qur'an, dan Sunnah, sebagai satu instruksi manual untuk menggapai model ideal dari negara kota Madinah yang telah dibangun Nabi Muhammad. Menurut mereka, umat Islam akan terbebas dari keterbelakangan dan keterhinaan kolektif jika mau kembali berpegang pada ajaran Tuhan karena akan mendapatkan bantuan dan dukungan-Nya. Dalam spektrum yang lebih luas, gerakan ini dimaksudkan untuk mendirikan "negara Islam" sebagaimana pernyataan yang dibuat oleh Sayyid Abul A'la al-Maududi (w. 1979) sebagai berikut:

> Another disdinguishing feature of the Islamic state is that the basic conception underlying all its outward manifestations is the idea of Divine sovereignity. Its fundamental

melahirkan rasa takut (*fearing sense*), saling mencurigai (*prejudice*), dan akibat lain yang tidak disukai oleh banyak orang.

> theory is that the earth and all that it contains belong to God alone is its Sovereign. No in-dividual, family, class or nation, not even the whole of humanity can lay claim to sovereignity, either partially or wholly. God alone has the right to legislate and give commands. The state, according to Islam, is nothing more than a combination of man working together as servants of God to carry out His Will and purposes. This can happen in two ways: either some person should receive the law of the state and its basic constitution directly from God or he should follow the lead of another person who is the recipient of such law and constitution ...[17]
>
> "Fitur lain yang membedakan negara Islam adalah bah-wa konsep awal yang mendasari semua manifestasi luarnya berupa gagasan tentang *kedaulatan Ilahi*. Secara teoritis adalah bahwa bumi dan semua yang terkandung di dalamnya adalah milik Allah yang Maha Kuasa. Tak ada individu, keluarga, kelas atau bangsa, bahkan seluruh umat manusia dapat mengklaim ke-daulatan, baik sebagian atau seluruhnya, akan tetapi Allah sendirilah yang memiliki hak untuk mengatur dan memberikan perintah. Negara, menurut Islam, tidak lebih dari kombinasi manusia yang bekerja bersama sebagai hamba Allah untuk melaksanakan kehen-dak dan tujuan-Nya. Hal ini dapat terjadi dalam dua cara: baik beberapa orang harus menerima hukum negara dan konstitusi dasar langsung dari Tuhan atau ia harus mengikuti jejak orang lain yang merupakan penerima hukum dan konstitusi ...".

Berbeda dengan puritan, kelompok moderat atau disebut juga Islam progresif[18] lebih menitikberatkan pada aspek-aspek kehidupan humanis dan juga bersikap kritis terhadap modernitas yang bertentangan dengan nilai-nilai keadilan sejati (*the real*

[17] Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 145-146. Pernyataan ini di kutib dari Sayyid Abul A'la Maududi, *A Short History of the Revivalist Movements in Islam* (Lahore: t.p., 1963).
[18] Ibid., 150.

justice) dan kemanusiaan dengan berorientasi kepada kemajuan dan progresifitas. *Mainstream* gerakan Islam moderat lebih pada upaya memperjuangkan Hak Asasi Manusia (*human rights*) yang termuat di dalamnya aksi-aksi umat Islam demi tegaknya nilai-nilai demokrasi, keadilan, kesetaraan jender, pembelaan terhadap kaum tertindas dan pluralisme. Selain Saeed, Omid Safi juga memberikan pandangannya yang sama terhadap Islam moderat (baca; Muslim progresif) sebagai gerakan yang berupaya untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer yang harus mampu dijawab Islam dengan memadukan antara perkembangan kesarjanaan Islam dan Barat.

Di era modern, Wahhabisme menyebar ke dunia Muslim di bawah bendera Salafisme yang berdiri pada abad ke-19. Salafisme dimotori oleh para reformis Muslim dengan jargon "kembali kepada al-Qur'an dan Hadits dan membuka pintu ijtihad" yang telah lama tereduksi. Seperti al-Thahthawi di Mesir dengan ideanya *konstitusionalisme, patriotisme, nasionalisme, dinamisme, persamaan dalam pendidikan*, dan pentingnya kemajuan *ekonomi* umat Islam. Shadiq Rifat di Turki dengan mengusung paham *egalite* dan *fratenite*.

Selain di negara-negara Islam, di Prancis juga muncul Khairuddin al-Tunisi dengan ide *konstitusionalisme*. Di India, Ahmad Khan yang membawa ide *rasionalisme* dengan menentang keras terhadap *tradisionalisme* dan paham *fatalisme* dan menyatakan secara tegas pintu ijtihad terbuka.[19] Jamaluddin al-Afghani (1897),

[19] Charles Kurzman (ed), *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001), xxi.

dengan paham *dinamisme* dan *revolusi*.[20] Muhammad Rasyid Ridha (1935), Muhammad Abduh (1905) dengan paham *rasionalisme* dan *liberalisme*[21]. Dan lain-lain yang dalam periode pramodern dikumandangkan oleh Ibnu Taymiyyah (w. 1328) dan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah.

Berangkat dari sebuah semangat pencitraan terhadap Islam sebagai agama *raḥmatan li al-'ālamīn*, baik kaum puritan maupun moderat sangat teguh membela keyakinan mereka dengan menampik tuduhan-tuduhan yang mempersalahkan Islam. Kaum puritan dan moderat merupakan produk modernitas yang sekaligus ingin menjawab tantangan modernitas. Perspektif mereka selalu berlawanan. Masa depan Islam ditentukan oleh seberapa besar peran dan sumbangsih keduanya untuk mengharumkan agama Islam serta memberikan bukti-bukti impresif dalam bidang kemajuan keilmuan bagi *maṣlaḥah* kemanusiaan.[22]

C. Membaca Ideologi Kaum Fundamentalis

Sebagai bentuk pemahaman yang bisa kategorikan sebagai ideologi totaliter,[23] fundamentalisme, sebagaimana dikatakan Karen

---

[20] Lebih lanjut, Maududi mengatakan bahwa Umat Islam tidak boleh merasa puas dengan semata-mata taqlid terhadap para pendahulu mereka, begitu juga tidak boleh mempercayai sesuatu tanpa bukti dan alasan yang logis, karena sikap demikian akan membawa ketertinggalan perkembangan intelek-tual. Sayyid Abul A'la Maududi, *A Short History of the Revivalist Movements in Islam*, 150.

[21] Ibid.

[22] http://aminabd.wordpress.com/2010/06/08/pembaharuan-pemikiran-islam-dan-perlunya-pendasaran-aqidah-2/

[23] Ciri pokok dari pemikiran ideologi totalistik adalah adanya sikap utama yang mendasar dengan menganggap bahwa doktrin Islam bersifat total (*shumūl*), serta mengandung wawasan-wawasan, nilai-nilai dan petunjuk yang bersifat langgeng dan komplit yang meliputi semua bidang kehidupan sosial, politik, ekonomi serta melingkupi segi-segi baik individual, kolektif, maupun masyarakat pada umumnya. Para pendukung pemikiran totalistik berang-gapan bahwa pemahaman sepenuhnya bersumber dari teks atau wahyu. Maka, sebagai konsekwensi dari watak totalistik, semua kehidupan harus dijiwai dengan dan dari Islam secara tekstual. Dengan demikian, tidak ada ruang ko-

Armstrong, adalah salah satu fenomena paling mengejutkan di akhir abad 20 yang sering tampil dengan wajah yang cukup mengerikan dengan melakukan pembantaian besar-besaran atas nama Tuhan.[24] Sehingga dalam konteks kekinian, bentuk-bentuk konflik, kekerasan dan perang agama selalu diidentikkan dengan fundamentalisme agama. Fundamentalisme agama mengekspresikan cita-cita sosial-politiknya dalam bentuk ekstrimisme dan kekerasan sebagai reaksi terhadap kondisi kehidupan manusia yang dianggapnya tidak ideal.

Samuel P. Huntington menambahkan bahwa fundamentalisme yang terjadi pada agama dan keyakinan manapun, selalu menciptakan differensiasi dan sangat rawan konflik.[25] Dalam citranya yang negatif, agama telah memberikan kontribusi ter-hadap terjadinya konflik, penindasan dan kekerasan. Agama telah menjadi tirani, di mana atas nama Tuhan orang melakukan kekerasan,

---

song untuk menerima kenyataan yang bersifat partikularistik atau kemajemukan. Sikap ini muncul karena adanya kekhawatiran bahwa Barat telah memasuki wilayah peradaban kaum muslim dengan sifat yang dekaden terhadap agama. Di tengah arus kemajemukan dan perubahan sosial politik yang sedemikian cepat, mereka cenderung melakukan romantisasi dan idealisasi ke arah terwujudnya suatu tatanan dan masyarakat politik yang ideal, sebagaimana yang pernah dipraktekkan oleh nabi Muhammad dan para shahabat. Lihat M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: PT. Temprin, 1995), 175-176.

[24] "*One of the most startling developments of the Twentieth century has been the emergence within every major religious tradition of a militant piety popularly known as "fundamentalism." Its manifestations are sometimes shocking. Fundamentalists have gunned down worshipers in a mosque, have killed doctors and nurses who work in abortion clinics, have shot their presidents, and have even toppled a powerful government. It is only a small minority of fundamentalists who commit such acts of terror, but even the most peaceful and law-abiding are perplexing, because they seem so adamantly opposed to many of the most positive values of modern society. Fundamentalists have not time for democracy, pluralism, religious toleration, peacekeeping, free speech, or the separation of church and state*". Lihat Karen Armstrong, *The Battle for God* (New York: Alfred A. Knopf, 2001), ix.

[25] Lewat hipotesisnya, Huntington mencoba menawarkan paradigma baru dalam melihat dunia. Ia melihat ada 7 peradaban yang akan mewarnai persaingan global: *Western, Latin American, Confucian, Japanese, Islamic, Hindu dan Slavic-Orthodox*. http://crcs.ugm.ac.id/article/704/Menguji-the-Clash-of-Civilizations-Samuel-P.-Huntington.html

menindas, melakukan ketidakadilan dan pembunuhan.[26] Fundamentalisme identik dengan kekerasan.[27] Bahkan sampai saat ini, Eropa memahami fundamentalis identik dengan terror yang dilakukan oleh kelompok militan Islam dengan agenda utama "jihad".[28]

Meski harus jujur bahwa fundamentalisme ada disemua agama dan budaya manapun dan bisa muncul kapanpun. Jika predikat itu kental dengan gerakan yang dilakukan orang Islam, maka ini sebenarnya adalah bentuk kesengajaan stereotip yang dilestarikan Barat selama berabad-abad. Islam fundamentalis adalah penyebab terjadinya berbagai tindakan kekerasan, bom bunuh diri, pembunuhan, pembantaian, peperangan dan penghancuran. Doktrin perang suci atau jihad yang menjadi keyakinan yang diusung fundamentalisme memperkuat stereotip itu.[29]

Amin Abdullah menegaskan bahwa istilah fundamentalisme keagamaan, sebenarnya merupakan persoalan klasik yang terus mengalami pergeseran makna sampai saat ini. Gerakan radikalisme keagamaan atau fundamentalisme pada dasarnya merupakan gerakan politik yang diselubungi oleh keyakinan agama. Kaum minoritas merasa ditindas, dihegemoni, dan ditekan oleh kelompk mayoritas.[30] Azyumardi Azra secara tegas membantah pendapat Graudy bahwa munculnya fundamentalisme Islam adalah sebagai reaksi terhadap fundamentalisme Barat.[31]

Sebenarnya, fundamentalisme Islam pada dasarnya tidak sepenuhnya baru, sebab sebelum munculnya fundamentalisme kon-

---

[26] Joe E. Morris, *Revival of the Gnostic Heresy Fundamentalism* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 67.

[27] Ibid., 67.

[28] Beverley Milton-Edwards, Islamic fundamentalism since 1945, 92.

[29] Peristiwa paling mutakhir yang menghebohkan dunia, yaitu hancurnya gedung *World Trade Center* (WTC) di New York, Amerika Serikat, September 2001 lalu, juga dihubungkan dengan gerakan fundamentalisme. Gabriele Marranci, *Understanding Muslim Identity;Rethinking Fundamentalism* (Aus-tralia: Macmillan, 2009), 53.

[30] http://aminabd.wordpress.com/2010/12/14/dari-fundamentalism-ke-islamism-asal-usul-perkembangan-dan-penyebarannya/

[31] Azyumardi Azra, *Pergoalakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996), 111.

temporer terdapat gerakan yang mungkin dapat disebut sebagai *prototype* gerakan-gerakan fundamentalisme yang muncul dalam masa-masa belakangan[32] seperti Hambalisme sebagai bentuk perlawana terhadap teologi rasional Mu'tazilah dan Shi'ah. Tradisi Hambali inilah yang melahirkan gerakan Fundamentalis Wahabi di Arabia dan segera menjadi dominan di daerah-daerah tersebut. Gerakan fundamentalis Islam pra-modern pertama muncul di bawah pimpinan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab.[33] Gerakan Wahabi, akhirnya menjadi inspirasi bagi gerakan-gerakan fundamentalis di sebagian besar dunia Islam termasuk di Indonesia.

Dalam pandangan Abid al-Jabiri, istilah *Muslim fundamentalisme* pada awalnya dicetuskan oleh Eropa sebagai padanan kata yang tepat untuk menterjemahkan istilah *salāfiyyah* dengan tujuan memudahkan pemahaman dunia tentang corak pemikiran dan bentuk-bentuk gerakan yang mencerminkan kemiripan dengan istilah yang sudah cukup dikenal, yakni fundamentalisme.[34] Seorang professor filsafat universitas Kairo, Hassan Hanafi, juga berpendapat bahwa term *Muslim fundamentalis* adalah istilah untuk menunjuk gerakan kebangkitan Islam, revivalisme Islam, dan gerakan atau kelompok Islam kontemporer, yang sering digunakan peneliti Barat termasuk juga para pemikir muslim.[35]

Berbeda dengan al-Jabiri dan Hanafi, M. Said al-Asymawi lebih membedakan dua istilah itu dari segi akar peristilahannya. Sebelum al-Asymawi menggunakan istilah *Muslim fundamentalis* untuk mengungkap terlebih dahulu prototip istilah *fundamentalis,* sebagai istilah yang pada awalnya berangkat dari tradisi Kristen yang berusaha kembali ke asas ajaran Kristen yang pokok. Terma

---

[32] Ibid., 111.

[33] Ibid., 112.

[34] M. Abid al-Jabiri, "Ḍarūrah al-Baḥth 'an Niqāṭ al-Iltiqā' li Muwajjahah al-Maṣīr al-Mushtarak", dalam dalam Hassan Hanafi & M. Abid Al-Jabiri, *Ḥiwār al-Mashrīq wa al-Maghrīb,* (Beirut: Muassasah al-'Arabiyyah, 1990), 32-34.

[35] Hassan Hanafi, "Al-Ushūliyyah wa al-'Ashr", dalam Hassan Hanafi & M. Abid Al-Jabiri, *Ḥiwār aL-Mashrīq wa al-Maghrīb* (Beirut: Muassasah al-'Arabiyyah, 1990), 23.

itu kemudian berkembang dan disematkan pada setiap aliran yang berhaluan keras, rigit, dan tekstual dalam menganut dan menjalankan ajaran formal agama, serta ekstrem dan radikal dalam berpikir dan bertindak, termasuk fundamentalisme Islam.[36]

Pikiran inti dari *Muslim fundamentalis* adalah *ḥakīmiyyāt*, yaitu, pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariat-Nya di atas bumi, dan keharusan bagi manusia untuk tunduk pada otoritas itu.[37] Jadi, landasan berpikir Muslim fundamentalis yang paling mendasar adalah menjunjung tinggi kalimat tauhid *lā ilāha illa Allāh* (tiada tuhan selain Allah), dan tidak ada otoritas dan syari'at kecuali syari'at dan otoritas Allah.[38] Secara epistemologis, pemahaman seperti ini berimplikasi terhadap penegasian semua yang bukan Allah dan bukan dari Allah, dan berimplikasi secara epistemologis pada pemberian label musyrik, kafir, fasik dan dhalim bagi siapa saja yang tak menegasi selain Allah dan syariat-Nya.[39]

Ide yang hanya mengakui otoritas Tuhan dan syariat-Nya ini, tentu saja tidak mengakui demokrasi. Karena bagi mereka, semua adalah dari Tuhan untuk manusia. Tidak ada istilah, dari manusia untuk manusia. *Ḥakīmiyyāt* juga tidak mengakui kontrak sosial. Karena kesepakatan bersama masyarakat untuk kepentingan bersama dalam suatu komunitas sudah tidak diperlukan lagi. Semuanya sudah paten sebagai otoritas Tuhan yang bersifal *total* dan *incomparable* (tidak tertandingi), dan kelompok fundamentalis juga tidak mau mengakui pluralitas.

---

[36] M. Said al-'Asymawi, *Al-Islām al-Siyāsī* (Cairo: Ṣinā li Nashr, 1987), 129.

[37] Sayyid Quthub, *Ma'ālīm fī al-Ṭarīq* (Cairo: Dār Shurūq, 1992), 10-11dan 67.

[38] Ibid., 29.

[39] Hal ini terbukti pada perkataan muslim fundamentalis bahwa; siapapun yang enggan menegasikan sistem selain Allah, atau menolak dan memusuhi kedaulatan dan sistem Allah (*ḥakīmiyyāt*) adalah musyrik jahiliyyah. Karena mereka telah mensekutukan Tuhan dengan mengakui otoritas selain-Nya dan menggunakan sistem selain sistem-Nya.[39] Dan barang siapa yang enggan menerapkan syari'at Islam adalah kafir, fasik, dan dhalim. (...barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir...dhalim...fasik). Lihat surat QS. 5: 44, 45 dan 47.

File demokrasi, pluralitas, dan kontrak sosial seluruhnya tidak ada dalam *hard disk ḥakīmiyyāt*. Pendapat ini dibuktikan dengan implikasi epistemologis-praktis *ḥakīmiyyāt* yang cenderung membela Tuhan dan agama (*teo-sentris*) dari pada membela manusia (*antropo-sentris*). Lebih berorientasi melangit dari pada membumi. *Worldview* semacam ini menjadi sebuah kewajaran jika titik tolaknya adalah kalimat tauhid *lā ilha illa Allāh* dan *lā ḥukma illa Allah* dan sebagainya. Namun sayangnya, kalimat tauhid yang konon digunakan untuk mengagungkan Tuhan dan syariat-Nya, terkadang tidak lagi proporsional. Yang dibesarkan bukan lagi Allah dan syariat-Nya semata, melainkan diri sendiri dan kepentingan politiknya.[40]

Seluruh paparan di atas tampaknya berkonvergensi pada sebuah kesimpulan bahwa istilah *Muslim fundamentalis* telah mengalami pematokan, pelebaran dan penyempitan. Istilah itu sempat dipatenkan untuk fenomena *salāfiah*, kemudian diperluas untuk semua gerakan revivalisme Islam. Lalu dipersempit lagi untuk gerakan muslim radikal, ekstrem, literal, dan garis keras. Dan penyempitan makna semacam ini yang kini sering dijadikan sebagai *relational meaning* bagi kata *muslim fundamentalis*. Jika yang dimaksud dengan *Muslim fundamentatis* dewasa ini adalah komunitas muslim radikal, ekstrem, literal, dan garis keras, maka, sangat perlu untuk mengungkap apa dan bagaimana pemikiran dan tindakan termasuk keterlibatannya dalam wilayah politik praktis.

Disamping, fundamentalisme agama yang telah dipatenkan dengan istilah literalis, tekstualis, revivalis dan rigit dalam memahami teks kitab suci, istilah itu juga diindikasikan dengan sebuah gerakan politik praktis yang menggunakan Islam sebagai ideologi[41]

---

[40] Ibid.

[41] Ideologi Islam adalah ideologi yang bersumber dan berorientasi kepada ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karena Islam sebagai ideologi seringkali dimaknai sebangun dan semakna dengan istilah 'Islam politik' dan 'Islamisme', maka Islam politik

dengan semangat utama mendirikan negara yang berbasis syari'ah Islam. Para pelaku kelompok ini secara paradoks menciptakan sebuah ruang kehidupan berbangsa dan bernegara yang dibangun oleh prinsip *fundamentalisme*. Sebuah wilayah kehidupan yang dibangun berdasarkan sikap eksklusivisme dalam ranah politik, ekonomi, sosial, budaya sebagai tempat yang mereka anggap bisa memberikan rasa aman dan nyaman secara eksistensial.

Dalam beberapa kasus, fundamentalisme politik, dalam bentuknya yang paling ekstrim, adalah mendapatkan kekuasaan dengan berbagai cara, termasuk kudeta. Banyak pengamat menulis bahwa faktor-faktor ketidakpuasan politik, ketidakmerataan pembangunan, kaum minoritas merasa ditindas, merasa terhegemoni, dan ditekan oleh kelompk mayoritas, alienasi psikologis, urbanisasi yang tajam, krisis moral, seksualitas dalam masyarakat modern dianggap sebagai pemicu utama kemunculan fundamentalisme Islam. Dari berbagai faktor di atas, semakin mengerucut pada wilayah politik sebagai sarana yang cukup potensial untuk mewujudkan Islam sebagai satu gerakan politik demi merealisasikan faham keagamaan mereka.

D. Islam dalam Optik Insider

Abdullah Saeed lahir di Maladewa, pada 25 September 1964. Saat ini, ia menjadi profesor dalam studi Arab dan Islam di *University of Melbourne*, Australia, juga menjabat Direktur Pusat *Nasional Excellence* untuk studi Islam. Meraih gelar Ph.D dalam studi Islam dari Universitas Melbourne, Australia, dan gelar MA dalam studi linguistik terapan di Universitas Melbourne, Australia,

menjadikan Islam sebagai ideologi untuk capaian politiknya. Baik istilah Islam politik, Islamisme, ataupun Islam ideologis memang terkesan tendensius. Terminologisasi ini seperti hendak bermaksud mendegradasi derajat Islam menjadi satu faham atau *isme* ciptaan manusia. Padahal Islam adalah agama wahyu dan bukan ideologi. Namun, pengistila-han ini hanya dimaksudkan untuk menggambarkan serta mengkategorisasi suatu ajaran, pemikiran, gerakan yang berdimensi kekuasaan dengan latar belakang keyakinan (ideologis) keagamaan (Islam).

gelar BA dalam studi Arab dan Islam dari Universitas Islam di Madinah, Arab Saudi. Riwayat pendidikan: *Arabic Language Study, Institute of Arabic Language*, Saudi Arabia (l977-1979); *High School Certificate, Secondary Institute*, Saudi Arabia (l979-1982); *Bachelor of Arts, Arabic Literature and Islamic Studies, Islamic University*, Saudi Arabia (l982-l986); *Master of Arts Preliminary, Middle Eastern Studies, University of Melbourne*, Australia, *Master of Arts, Applied Linguistics, University of Melbourne*, Australia (l992-l994); *Doctor of Philosophy, Islamic Studies, University of Melbourne*, Australia (l988-l992). Saat ini, ia tercatat sebagai warga negara Australia.[42]

Abdullah Saeed adalah cendekiawan Muslim yang berlatar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab serta studi Timur Tengah. Kombinasi institusi pendidikan yang diikuti, yaitu pendidikan di Saudi Arabia dan karir akademik di Melbourne Australia menjadikannya kompeten untuk menilai dunia Barat dan Timur secara objektif. Saeed sangat *concern* terhadap perkembangan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada spirit bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bisa *shāliḥ li kulli zamān wa makān* dalam paham minoritas Muslim yang tinggal di negara Barat. Karya tulis

[42] Menurut estimasi dari salah satu lembaga Islam di New South Wales (NSW), populasi Muslim di Australia mencapai mencapai 300.000 orang. Sensus juga menunjukkan bahwa Muslim di Australia berasal dari berbagai negara, 20,8% berasal dari Lebanon dan 14.5% berasal dari Turki, sedangkan 64.7% berasal dari sekitar 9 (Sembilan) negara (Indonesia, Afghanistan, Bosnia, dsb). Sensus tersebut juga menunjukkan bahwa Muslim Australia mempunyai pendidikan yang cukup baik dibandingkan dengan penduduk Australia secara keseluru-han, 21,7% dari Muslim Australia yang berusia di atas 15 tahun mempunyai gelar sarjana (*bachelor degree*) atau lebih tinggi, prosentase ini lebih tinggi dibandingkan dengan 12,4% dari penduduk Australia secara keseluruhan. Kesimpulan penting dari hasil statistik ini adalah bahwa anggapan negatif tentang mayoritas Muslim Australia tidak berpendidikan terutama yang berasal dari bangsa Arab adalah tidak berdasar. Selengkapnya mengenai penjelasan hal ini, lihat Bambang Purba Kencana, "*Sejarah Masuknya Islam di Australia*" dalam http://asia.groups.yahoo.com/group/muslimaussie/message/106.

baik yang berupa buku, makalah ataupun tulisan lepas cukup banyak dalam berbagai bidang yang bervariasi.

Karya tulis Abdullah Saeed dalam bentuk buku adalah: *Islamic Political Thought and Governance: Critical Concepts in Political Science* (2011), *The Qur'an: An Introduction* (2008), *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach* (2006), *Islamic Thought: An Introduction* (2006)[43], *Approaches to the Qur'an in contemporary Indonesia* (2005), *Qur'an:Encyclopaedia of Religion* (2005), *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (2004), *Muslim Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions* (2004), *"Riba" and "Sarraf":The Encyclopaedia of Islam* (2004), *Islam and Political Legitimacy* (2003), *Islam in Australia* (2003), *Essential Dictionary of Islamic Thought* (2003), *Muslim Communities in Australia* (2001).

Sedangkan karyanya dalam bentuk bunga rampai (*books chapter*) adalah: *Adapting understanding of riba to Islamic banking: some developments* (2011), *How Muslims view the scriptures of the people of the book: towards a reassessment?* (2011), *Muslim debates on human rights and freedom of religion* (2011), *Reflections on the establishment of shari'a courts in Australia* (2011), *Rethinking Classical Muslim Law of Apostasy and the Death Penalty* (2011), *Muslims in the West and their attitudes to full participation in western societies: some reflections* (2009), *Reading the Quran* (2009), *Tendenze fondamentali dell'odierna esegesi coranica e idee emergenti per un approccio contestuale al Corano* (2009), *Muslims*

[43] Dua judul buku yang dicetak tebal di atas adalah buku rujukan utama penulis dalam mengekplorasi pemikiran-pemikiran serta konsep Abdullah Saeed tentang apa dan bagaimana sejatinya Muslim (subjek) progresif dalam meres-pon modernitas dan globalisasi, sehingga nilai-nilai progresifitas Islam mampu menjadi ruh dari setiap perilaku dan pemikiran umat Islam.

under Non-Muslim Rule: Evolution of a Discourse (2007), *Contextualizing* (2006), *Muslims in Australia* (2006), *Introduction: the Qur'an, interpretation and the Indonesian context* (2005), *Islamic religious education and the debate on its reform post-September 11* (2005), *Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'an* (2004), *Islamic Banking and Finance: In Search of a Pragmatic Model* (2004), *Nurcholish Madjid and the interpretation of the Qur'an: religious pluralism and tolerance* (2004), *Islam and politics* (2003), *The official ulema and religious legitimacy of the modern nation state* (2003), *Jihad and violence: Changing understandings of jihad among Muslims* (2003), *Muslims in Australia: The Building of a Community* (2003), *Searching for Identity: Muslims in Australia* (2001), *Searching for Identity: Muslims in Australia* (2001), *The Muslim Community Cooperative of Australia as an Islamic Financial Service Provider* (2001).

Di samping tulisan dalam bentuk bunga rampai dan buku, Saeed juga aktif menulis di berbagai jurnal.[44] Dua pola pikir yang tampak sejajar antara Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed adalah; (1) Kritik terhadap metodologi Islam tradisional, yang menurut keduanya sudah tidak memadai lagi untuk menampilkan Islam yang holistik di era global kekinian. Dalam diri keduanya terdapat semangat pentingnya kontektualisasi al-Qur'an di segala tempat dan zaman; (2) Keduanya sama-sama menyatakan pentingnya menggali "pesan moral universal" (*universal value*) dalam al-Qur'an

[44] Beberapa tulisan Saeed di berbagai jurnal: *Some reflections on the Contex-tualist approach to ethico-legal texts of the Quran* (2008), *Australian Muslims and Secularism* (2007), *Trends in Contemporary Islam: a preliminary attempt at a classification* (2007), *Muslims in the west choose between isolationism and participation* (2006), *Creating a culture of human rights from a Muslim perspective* (2006), *Religious and Human Freedoms* (2003), *The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures* (2003).

kendati keduanya terdapat distingsi secara etimologis, di mana Fazlur Rahman mengusung konsep "*double movement*"[45] dan Saeed mendasarkan konsepnya pada "etika-hukum" (*ethico-legal*).[46] Kecenderungan tema yang ditulis adalah tentang al-Qur'an dan Tafsir, tentang Tren Kontemporer Dunia Islam termasuk ekonomi Islam dan Jihad/Terrorisme, Islam dan Barat.

E. Klasifikasi Pemikir Muslim

Menurut Saeed, ada enam kelompok pemikir Muslim era sekarang, yang corak pemikiran keagamaan berikut epistemologinya berbeda-beda (l) *The Legalist-traditionalist* (Hukum Fiqih Tradisional). Titik tekannya ada pada hukum-hukum *fiqh* yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra Modern; (2*) The Political Islamist (Politik Islam)*. Kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam; (3) *The Secular Muslims* (Muslim Sekuler). Beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); (4) *The Theological Puritans* (Teologi Islam Puritan). Fokus pemikirannya ada pada dimensi etika dan doktrin Islam; (5) *The Islamist Extremists* (Islam Garis Keras). Memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim; dan (6*) The Progressive Ijtihadists*

[45] (gerakan ganda/double movement), yakni sama-sama mengidealisasikan gerakan kembali ke masa lalu, di mana dan kapan sebuah ayat diturunkan, untuk memahami konteks historisitasnya, lalu kembali ke masa kini dengan membawa "ideal moral" yang menjadi substansi ayat tersebut, agar bisa dire-konstruksikan sesuai dengan historisitas masa kini. Lihat, misalnya, Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of Qur'an" dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (London: The Institute of Ismail Studies, 2004), 42-44.

[46] Ibid.

(Muslim Progressif-ijtihadis). Yaitu para pemikir muslim kontemporer yang mempunyai penguasaan khazanah Islam klasik (*classical period*) yang cukup, dan berupaya menafsir ulang pemahaman agama (lewat *ijtihad*) dengan menggunakan perangkat metodologi ilmu-ilmu modern (sains, *social sciences* dan *humanities*) agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat muslim kontemporer. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progressif berada.[47]

1. *Legalist-traditionalist* (Hukum Fiqh Tradisional)

Titik tekannya ada pada hukum-hukum *fiqh dan aspek teologis* yang ditafsirkan dan dikembangkan oleh para ulama periode pra Modern. Upaya yang ingin dilakukan kelompok ini adalah melakukan reformasi hukum Islam dengan corak dan warna mazhab tertentu. Tren semacam ini banyak terjadi di beberapa negara seperti Timur Tengah, Afrika, India dan beberapa wilayah negara-negara melayu.

Menurut Saeed, kecenderungan mengikuti mazhab fiqih dan teologi tertentu terjadi sejak abad ke 11 sampai dengan sekarang ini. Seperti di Turki di abad 20 mengikuti mazhab Hanafi, di Saudi Arabia menjadikan mazhab Hanbali sebagai mazhab resmi negara, dan di negara-negara melayu seperti Malaysia dan Indonesia mengikuti mazhab Syafi'i. Dan sampai saat ini, orang Islam masih diharuskan mengikuti mazhab tertentu.

Representasi dari model ini menurut Saeed adalah Yusuf al-Qardawi[48] dari Mesir. Ia dianggap sebagai seorang pemikir yang

[47] Abdullah Saeed*, Islamic Thought,* 142-50. Untuk lebih detil, dapat juga dibaca Omit Safi (Ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford, Oneworld Publications, 2003), 72-90.

[48] Di lahirkan di Mesir pada tahun 1926. Sejak usia enam tahun, ia telah mampu menghafal al-Quran. Ia mendapatkan pendidikan di al-Azhar mulai dari sekolah dasar sampai

cukup representatif di era kontemporer dan salah satu pemikir yang dianggap cukup piawai dalam mengkawinkan antara pemikiran fiqih klasik dengan berbagai persoalan kontemporer yang muncul. Karya-karya Yusuf al-Qardawi cukup banyak dan bahkan sudah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa asing. Meski demikian, Saeed menilai bahwa al-Qardawi sering terjebak pada pandangan ahli fikih tradisionalis, terutama dalam masalah-masalah yang terkait dengan otoritas dan hak-hak seorang perempuan.[49]

2. *The Political Islamist* (Politik Islam)

Kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam. Kelompok ini secara tegas menolak ideologi-ideologi modern seperti nasionalisme, sekularisme dan komunisme, westernisasi. Dalam mencapai tujuan, yakni negara Islam, mereka menolak pendekatan revolusioner, akan tetapi lebih memilih pendekatan gradual (tahap demi tahap) melalui pendidikan yang harus dimulai dari tingkat masyarakat yang paling rendah. Dengan menjadikan Islam masuk dalam ranah politik dan institusi, maka Islam akan mampu menampilkan peran signifikan dalam sebuah negara, dengan demikian hukum Islam akan mudah dijadikan sebagai landasaan konstitusi negara.

Kelompok ini menuduh kolonialisme Barat atas negara-negara Islam telah menjadikan hukum Islam tereduksi, dikesampingkan dan mengalami marjinalisasi. Suasana inilah yang mendorong munculnya gerakan-gerakan seperti *Ikhwanul Muslimin* di Mesir, *Jamaah Islam* di Pakistan. Gerakan-gerakan ini secara tegas

tingkat universitas bahkan ia memperoleh gelar Doktor di tahun 1973. Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 143.

[49] Ibid.

menginginkan adanya perubahan sosial Muslim dari dalam dengan tujuan akhir berdirinya negara Islam. Mereka mengkritik bahwa beberapa negara Islam yang ada kurang mencirikan sebagai negara Islam karena tidak memperoleh mandat secara langsung dari Allah. Mandat atau otoritas Tuhan yang dimaksud adalah dengan menjadikan hukum Islam (al-Qur'an) sebagai dasar hukum negara dan bukan hukum yang telah dibuat oleh manusia (*man-made law*).[50] Menurut Saeed, tokoh yang tepat dalam gerakan ini adalah Sayyid Abul A'la Mawdudi.[51]

3. *The Secular Muslims* (Muslim Sekuler)

Beranggapan bahwa agama merupakan wilayah pribadi (*private matter*), tentang hubungan personal antara Tuhan dan Manusia. Mereka tidak mempersoalkan bentuk negara. Bagi mereka, tidak perlu adanya negara Islam tetapi lebih pada implementasi dari nilai-nilai Islam. Zainuddin Sardar mengatakan "*Most Muslim liberal commentators presented themselves as the "authentic" interpreters of Islam and engaged in the decidedly non-liberal tendency to essentialize Islam; "Osama bin Ladin was not a Muslim"; "Wahhabism and fundamentalism have nothing to do with 'true Islam.'" "True Islam" was presented as a concrete immutable set of ideas and beliefs, while others became the "inauthentic usurpers" of this set of beliefs*".[52]

Sejumlah aktifis Muslim perempuan sekuler seperti Amina Wadud dan Fatima Mernissi melontarkan kritik tajam terhadap

[50] Kelompok militan memandang bahwa negara dianggap *legitimated* selama ia menjadikan hukum Islam (al-Qur'an) sebagai dasar hukum. Kalau tidak demikian, maka kelompok militan akan selalu menjadi tantangan bagi negara tersebut. Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought,* 144.

[51] Ibid., 145.

[52] Ziauddin Sardar, *The Observer*, September 23, 2001.

mufassir klasik dan modern yang menampilkan ketidakadilan historis (*historical injustices*) dengan keberpihakan kepada laki-laki (*male-oriented*) dan sangat bias gender. Mereka juga tidak sepakat terhadap bagian waris *one-half* (jawa; *sak pikul sak gendongan*) karena sama sekali tidak mencerminkan "keadilan" dan tidak memahami konteks sosio-historis pada saat turunnya ayat.

Mestinya pemaknaan terhadap ketentuan *one-half* itu juga seharusnya berubah seiring dengan bergesernya sosio-historis. Inilah bagian kecil dari imperioritas perempuan yang berlangsung cukup lama sebagai akibat dari proses kritik sejarah (*historical-critical*) yang tidak memiliki tempat pada pendekatan yang dipakai oleh para mufasir klasik dan bahkan modern. Dan hal ini juga, tambah Mernissi, yang menunjukkan kegagalan integrasi antara Arab abad ke tujuh dengan kaum perempuan abad modern.[53]

Beberapa contoh lain pandangan muslim sekuler adalah beberapa tuntutan yang disampaikan oleh beberapa Muslim Prancis, sebagai berikut; (1) baik Muslim laki maupun perempuan adalah sama-sama manusia yang ingin menghambakan diri kepada Tuhan. Mereka secara tegas mengecam gerakan *misogyny* (gerakan anti perempuan), homophobia dan *anti-semistism* yang ada di Prancis; (2) mereka menuntut adanya kesetaraan hak antara laki dan perempuan. Demokrasi dapat dibangun melalui dasar utamanya yaitu kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan; (3) adanya pengakuan bahwa fenomena homoseksual adalah sebuah realitas sosial yang tidak mungkin dihindari. Oleh karena itu,

[53] Is it possible that Islam's message had only a limited and superficial effect on deeply superstitious seventh century Arabs who failed to integrate its novel approaches to the world and to women? Lihat Fatima Mernissi, 'A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam', dalam Charles Kurzman (ed.) *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 126.

diperlukan sikap toleran selama itu menyangkut urusan personal mereka sendiri dan tidak merusak hukum yang berlaku; (4) mereka mengecam ungkapan anti-semitik yang dibuat atas nama Islam seperti pertikaian antara palestina dan Israil.[54]

4. *The Theological Puritans* (Teologi Islam Puritan)

Fokus pemikirannya pada dimensi pemurnian, yakni upaya membentengi dan membersihkan doktrin Islam dari berbagai ajaran dan paham yang bisa merusak kemurnian ajaran Islam. Dengan semangat puritan, kelompok ini hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang diyakininya telah menggerogoti Islam, seperti tasawuf, tawassul, rasionalisme, ajaran Syi'ah dan berbagai praktek inovasi *bid'ah*. Tokoh sentral dari gerakan ini adalah Ibnu Taymiyyah (w. 1328 M) dan Muhammad bin Abdul Wahhab (w. 1792). Gerakan ini juga disebut dengan puritan, literalis, tekstualis.

Tokoh modern yang memiliki reputasi menyandang sebutan puritan adalah Muhammad bin Salih al-Uthaymin dari Arap Saudi. Salah satu yang menjadi titik tekan Uthaymin adalah pemahaman literalis terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadits yang berbicara tentang hubungan antara Muslim dan non-Muslim. Ketika ia ditanya tentang bagaimana hukum seorang Muslim yang hidup di negara non-Muslim. Ia menjawab bahwa hukum seorang Muslim yang hidup di negara non-Muslim adalah masalah yang membahayakan akidah dan moralnya. Bahkan, lanjut Uthaymin, banyak diantara kaum Muslimin itu menjadi kafir setelah mereka kembali.[55]

---

[54] Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 147.

[55] "Residence in the land of the unbelievers is a dangerous matter for the religion of a Muslim as well as his manners and morals. We as well as others have witnessed a lot of

5. *Millitant Extremist* (Islam Garis Keras)

Kemunculan Islam garis keras mulai marak di akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21. Titik tekan gerakan ini adalah gerakan anti Amerika. Kelompok ini memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan, baik Muslim ataupun non-Muslim. Isu yang diangkat kelompok ini adalah perjuangan untuk pembebasan negara baik dalam skala nasional maupun internasional, seperti perjuangan kemerdekaan untuk negara Afganistan dan gerakan anti Eropa yang dipimpin oleh Usama bin Laden.

Kalau ditelisik lebih jauh, sebenarnya gerakan-gerakan itu tentu tanpa sebab. Mereka menuduh Eropa (Amerika) bersikap tidak adil dan destruktif terhadap wilayah-wilayah Muslim. Mulai dari perang Salip, kolonialisasi Barat terhadap negara-negara Islam, post-kolonisasi dan dominasi Barat atas Timur, perampasan kekayaan alam, ekonomi, politik, budaya. Dengan semangat *ukhuwwah Islamiyah*, mereka mengajak seluruh kaum Muslimin untuk bersikap lebih berani terhadap Barat, bahkan Usama menfatwakan untuk membunuh orang-orang Amerika dan sekutunya.[56]

6. *The Progressive-Ijtihadists* (Muslim Progresif-ijtihadi)

Karakteristik pemikiran Muslim progresif-ijtihadi, dijelaskan oleh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* adalah sebagai berikut: (1) mengadopsi bahwa beberapa bidang Hukum Islam tradisional

---

deviation in those who lived there and came back. They have returned back sinners and some have even apostatized ..." Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 148

[56] Ibid., 149-150. Fatwa yang dikeluarkan Usama bin Laden itu mendapat tanggapan beragam dari internal masyarakat Islam dari berbagai belahan dunia. Kelompok Islam sekuler dan liberal menganggap tindakan itu bukanlah tindakan yang dilakukan oleh orang Islam, pelakunya juga bukan Muslim, dan sama sekali tidak bersumber dari ajaran Islam. Akan tetapi dilakukan oleh mereka yang mengaku-ngaku sebagai orang Islam.

memerlukan perubahan dan reformasi; (2) mendukung perlunya *fresh* ijtihad dan metodologi baru dalam melakukan ijtihad untuk mampu menjawab berbagai persoalan modernitas; (3) mengkombinasikan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; (4) secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi, dan tehnologi harus direfleksikan dalam Hukum Islam; (5) tidak melibatkan diri dalam *dogmatism* atau mazhab hukum atau teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; (6) menitik tekankan pemikirannya pada wilayah keadilan universal, keadilan gender, HAM, dan relasinya yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim; (7) memakai istilah "*contextualist*" dan "*ethico-legal*" (etika hukum) untuk mampu mengungkap nilai-nilai universal al-Qur'an.[57]

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan Islam kontemporer, dalam pandangan Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan Islam tradisional. Penggunaan

[57] "They adopt the view that many areas of traditional Islamic law require substantial change and reform in order to meet the needs of Muslims today. They believe in the need for **fresh ijtihad** and a new methodology of ijtihad to deal with modern problems. Many combine traditional Islamic scholarship with modern Western thought and education They hold firmly to the view that social change, whether at the intellectual, moral, legal, economic or technological level, must be reflected in Islamic law. They display neither dogmatism nor a strict attachment to a particular school of law or theology in their approach. They place a great emphasis on social justice, gender justice, human rights and harmonious relationship between Muslims and non-Muslims. They adopt an approach to interpretation of the Qur'an and the foundations texts, which could be referred to as "**Contextualist**" Progressive ijtihadis want to bring change in their communities and beyond through reinterpretation of the Islamic texts and tradition. Some progressive ijtihadis argue their aim is to enact or perhaps re-enact the values of justice (adl), goodness and beauty (*ih}sa>n*) in their societies and the world at large". Abdullah Saeed, *Understanding the Three Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity and Islam "Towards a More Inclusive View of the Religious 'Other'"* dalam Wednesday 5th September 2007, Dalam http://www.dunedininterfaith.net.nz/lecture07.php

metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih terlihat, dimana nas-nas al-Qur'an menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences, humanities* kontemporer dan filsafat kritis *(critical philosophy)*. Secara metodologis, terdapat lima pendekatan yang dipakai Saeed dalam mensikapi persoalan kontemporer umat Islam; (1) kontekstualitas sosio-historis; (2) prinsip-prinsip universalitas seperti kasih sayang, *fairness*, dan keadilan; (3) adanya hirarki nilai dalam al-Qur'an; (4) kehati-hatian dalam menghadapi otensitas teks klasik; (5) *mainstream* kajian lebih berorientasi pada kebutuhan Muslim kontemporer.

Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit disitu, tetapi pencantuman dan penggunaaan istilah "pendidikan Barat modern" adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam kontemporer ke arah yang di maksud. Juga isu-isu dan persoalan-persoalan *humanities* kontemporer terlihat nyata ketika Saeed menyebut keadilan sosial, lebih-lebih keadilan Gender, HAM dan hubungan yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.[58] Persoalan *humanities* kontemporer tidak akan dapat dipahami, dikunyah dan disimpulkan dengan baik jika

[58] Fazlur Rahman juga mengutip ayat al-Quran yang menyerukan untuk saling menghormati dan kerjasama di antara komunitas Yahudi, Kristen dan Islam. *"Hai Ahli Kitab! Marilah bersama-sama dalam satu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu bahwa tidak ada yang kita sembah kecuali Allah"* (3: 64). Ayat ini mengajak kaum Muslimin untuk bersikap inklusif dalam hal kebenaran, tetapi mengajak mereka untuk bersikap inklusif dalam membuktikan kebenaran tersebut. Fazlur Rahman, "Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam, "dalam *Islam Modern*: *Tantangan Pembaharuan Islam*, terj. ? (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), 126-127.

epistemologi keilmuan Islam masih menggunakan metode dan pendekatan '*ulūm al-dīn* lama.

Dalam *Interpreting the Qur'an*,[59] Abdullah Saeed menjelaskan pandangan dan kritiknya terhadap ilmu-ilmu Hukum Islam klasik, seperti hadits, usul al-fiqh dan tafsir yang hanya berhenti dan puas dengan menggunakan metode, cara kerja, dan paradigma yang lama. Kemudian, dalam hal tafsir, dia mengajukan metode alternatif untuk dapat memahami teks-teks kitab suci sesuai dengan perkembangan dan tuntutan tingkat pendidikan umat manusia era sekarang ini. Tampak jelas bahwa Abdullah Saeed meneruskan dan mengembangkan lebih lanjut metode tafsir al-Qur'an, yang lebih bernuansa hermeneutis, dari pendahulunya Fazlur Rahman.[60]

F. Pemikir Progresif-Ijtihadi

Era moderen yang ditandai dengan kecanggihan *science* dan *technology* memunculkan pola hidup dan pola hubungan kemanusiaan yang berbeda dengan masa lalu, semakin lebar gap Islam dan realitas. Islam menjadi agama langit yang tidak membumi dan kehilangan tenaga untuk menjawab permasalahan-permasalahan zaman. Kenyataan inilah yang mengetuk kesadaran para pemikir Muslim kontemporer untuk mendekonstruksi stagnasi dan merekonstruksi wajah Islam yang responsif atas kemajuan zaman. Hal

[59] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach,* 142-154.

[60] Ibid., 142-154. Bandingkan dengan pandangan Ibrahim Abu-Rabi' yang mengkritik model pendidikan Islam Tradisional dan Literalist era sekarang yang masih membid'ah-kan kajian ilmu-ilmu sosial (*sociology; anthropology*) dan filsafat kritis (*critical philosophy*) dalam pendidikan Islam pada level apapun. Ibrahim M. Abu-Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.) *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford, Oneworld Publications, 2002), 34-36.

ini sejalan dengan apa yang diserukan oleh Farid Esack dalam bukunya *Qur'an, Liberation & Pluralism*: "*The present generation of Muslim, like the many preceding ones, faces The option of reproducing meaning intended for ealier generation or of critically and selectively appropiating traditional understanding to reinterpret the Qur'an as a part of the task of reconstructing society*"[61] (Generasi Muslim saat ini, sebagaimana generasi-generasi sebelumnya, menghadapi banyak pilihan tentang bagaimana mereproduksi ulang makna yang dimaksudkan oleh generasi awal atau bersikap kritis dan selektif terhadap pemahaman tradisional untuk menafsirkan kembali al-Qur'an sebagai bagian dari tugas merekonstruksi masyarakat).

Islam progresif adalah sebuah upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progresifitas Islam yang dalam kurun waktu yang cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks yang dibaca secara literal, tanpa pemahaman kontekstual. Dominasi teks ini oleh Mohammad Abid al-Jabiri disebut sebagai dominasi epistemologi atau nalar *bayani* dalam pemikiran Islam.[62] Metode berpikir yang digunakan oleh Muslim progresif inilah yang disebutnya dengan istilah progressif-ijtihadi. Kelompok ini mencoba untuk mendialogkan antara nalar bayani (tekstual) dan nalar burhani (kontekstual) dengan tetap memelihara prinsip-prinsip nalar irfani (aspek aksiologi dan moralitas).

Secara literal, Islam progresif berarti Islam yang maju atau meminjam bahasa Muhammadiyah "Islam berkemajuan". *Wikipedia Free Ensiklopedia* menerjemahkannya sebagai *al-Islām al-*

[61] Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997), 50.
[62] Lebih lanjut, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 184-226.

Mutaqaddimah dan *al-Islām al-Ijtihādiyah*. Dari segi kebahasaan ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa gerakan ini merupakan gerakan yang mencoba memberi penafsiran baru kepada Islam agar ia lebih sesuai dan selaras dengan tuntutan kemajuan dan modernitas saat ini.[63] Dari definisi ini, kita dapat melihat adanya dua unsur mendasar dalam Islam progresif: (1) maju (*al-mutaqad-dimah*), dan (2) membuat penafsiran baru (*al-ijtihādiyah*).[64]

Meskipun demikian, para pakar memiliki perbedaan pandangan dalam mendefinisikan Islam progresif yang nantinya juga berimplikasi pada definisi progresif-ijtihadi. Syed Hussein Al Attas menjelaskan bahwa terma Islam progresif tidak menyiratkan abstraksi ataupun reduksi dari totalitas Islam, melainkan sebuah istilah yang mengindikasikan bahwa Islam itu memang sejatinya bersifat progresif.[65] Watak asli Islam seperti inilah sesungguhnya yang akan diangkat ke permukaan.

---

[63] Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), 26.

[64] Ibid. Kriteria maju itu sendiri tidak terlepas dari pandangan mereka terhadap Barat. Barat dinilai maju dan modern. Sehingga dengan berkiblat kepada Barat, mereka juga merasa menjadi orang-orang yang maju. Dengan meng-adopsi metodologi dan konsep keilmuan Barat, mereka merasa menjadi kelompok Islam yang maju. Sedangkan membuat penafsiran baru berangkat dari pandangan mereka bahwa tradisi keilmuan Islam yang selama ini berlangsung–sejak generasi pertama Islam sampai masa ulama-ulama kon-temporer yang tetap memegang amanah warisan para nabi sudah tidak dapat mengakomodir setiap permasalahan baru yang terjadi. Tafsir al-Qur'an beserta metodologinya dan kaidah-kaidah penafsiran yang selama ini dipakai dianggap sudah tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman, atau seti-daknya dianggap kurang memadai sehingga perlu tambahan metodologi dan pendekatan yang lain. Karena itulah semangat kemajuan (progresivitas) dan penafsiran baru mereka dengungkan, dengan tujuan meng*islah* Islam yang selama ini, menurut mereka, salah dipahami dan diaplikasikan oleh umat Islam, serta mengupayakan keterjagaan fleksibilitas wahyu dengan segala ruang dan masa.

[65] IDSS, "*Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies*," Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006. Dalam kesempatan itu, Saeed juga menawarkan konsepnya tentang Muslim Progresif: (a) menunjukkan rasa nyaman (*comfort*) ketika menafsir ulang atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip Islam; (b) berkeyakinan bahwa keadilan gender adalah

Betapapun bagusnya definisi di atas, istilah Islam progresif masih menuai kritik. Chandra Muzaffar dan Ashgar Ali Engineer adalah salah satu yang keberatan. Mudzaffar tidak setuju dengan labelisasi Islam dengan label progresif, konservatif atau liberal karena label-label ini cenderung membatasi kemampuan seorang pembicara (*juru dakwah*) untuk berhubungan dengan audiennya yang disebabkan oleh pembedaan dan penggolongan masyarakat Muslim. Sementara itu, ketidaksetujuan Ashgar adalah karena Islam itu secara *inherent* sudah bersifat progresif, membebaskan dan revolusioner. Baginya, lebih baik mengkatagorikan Islam secara periodik seperti kajian Islam pada masa modern ketimbang berbicara tentang Islam modern.

Menurut Abdullah Saeed, progresif–ijtihadi (*progressive ijtihadis*) terdiri dari dua kata "ijtihadis" dan "progressive". *Ijtihadis* adalah kata dalam bahasa Arab yang diterjemahkan dengan sebuah upaya keras untuk mendapatkan pandangan yang rasional-filosofis yang dilakukan oleh orang yang memiliki pandangan-pandangan bijak. Karakter mendasar dari progresif-ijtihadi adalah sebuah argumentasi bahwa seorang Muslim harus melakukan pemikiran ulang atau reinterpretasi beberapa ide atau doktrin kunci yang berkembang dalam periode pra-modern, yang menurut para tokoh Muslim progresif-ijtihadi, sudah tidak selaras de-

---

ditegaskan dalam Islam; (c) berpandangan bahwa semua agama secara inheren adalah sama dan harus dilindungi secara konstitusional; (d) berpandangan bahwa semua manusia juga *equal*; (e) berpandangan bahwa keindahan (*beauty*) merupakan bagian inheren dari tradisi Islam, baik yang ditemukan dalam seni, arsitektur, puisi atau musik; (f) mendukung kebebasan berbicara, berkeyakinan dan berseri-kat; (g) menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk; (h) menganggap bahwa hak "orang lain" itu ada dan perlu dihargai; (i) memilih sikap moderat dan anti-kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan masyarakatnya; dan (j) menunjukkan kesukaan dan antusiasnya ketika mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran publik

ngan berbagai persoalan dan kebutuhan modern. Dalam progresif-ijtihadi, inklusifitas terhadap budaya dan keberagamaan orang atau kelompok lain sangat ditekankan.[66]

> Progressive ijtihadis come from a range of backgrounds and intellectual orientations. It is not a movement but a broad trend with a variety of voices in it. It includes Muslim modernists and reform-minded traditionalists. Many leading figures of progressive-ijtihadis are based in the West and in Muslim countries where there is a reasonable degree of intellectual freedom.[67]
>
> "Progresif-ijtihadi berasal dari berbagai latar bela-kang dan orientasi intelektual. Ini bukan merupakan gerakan tetapi kecenderungan secara luas dengan berbagai pandangan yang ada di dalamnya. Ini ter-masuk Muslim modernis dan para pemikir tradisi-onalis yang telah tercerahkan. Banyak tokoh progre-sif-ijtihadi berbasis di Barat dan di negara-negara muslim dimana ada tingkat kebebasan intelektual secara sewajarnya".

Berbeda dengan Abdullah Saeed, Omid Safi lebih sering menggunakan istilah Islam-progresif. Menurutnya, gerakan pemikiran ini sebagai kelanjutan dari tradisi liberal Islam mulai dari 150 tahun terakhir atau para reformis Muslim dengan jargon "kembali kepada al-Qur'an dan Hadits dan membuka pintu ijtihad" yang telah lama mengalami kemandekan total.[68] Berbeda dengan Islam liberal, Islam-progresif muncul sebagai reaksi terhadap gerakan

---

[66] Abdullah Saeed, *Understanding the Three Abrahamic Faiths,* dalam Wednesday 5th September 2007, Dalam http://www.dunedininterfaith.net.nz/lecture07.php

[67] Ibid.

[68] Para tokoh kunci dalam gerakan ini adalah seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Rida, Muhammad Iqbal, dan Fazlur Rahman.lihat Omid Safi, Between 'Ijtihad of the Presupposition' and Gender Equality; dalam "*Rethinking Islamic Studies from Orientalism to Cosmopolitanism"*, (ed) Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (South Carolina: The University of Carolina Press, 2010), 79.

Islam liberal yang lebih menekankan pada kitik-kritik internal terhadap pandangan dan prilaku umat Islam yang tidak atau kurang sesuai dengan nilai-nilai humanis.

Islam-progresif juga memberikan perhatian yang seimbang antara kritik internal dan kritik eksternal. Kritik internal terhadap tradisi pemikiran sebagian umat Islam yang tidak menitikberatkan pada aspek-aspek kehidupan humanis memposisikan gerakan Islam progresif pada gerakan modernis, namun pada waktu yang bersamaan ia juga merupakan gerakan "post-modernis", karena ia juga bersikap kritis terhadap modernitas yang bertentangan dengan nilai-nilai keadilan sejati dan kemanusiaan.

Meskipun substansinya tidak jauh berbeda dengan terma-terma lain, seperti "Islam Inklusif", "Islam Transformatif" dan "Islam Liberal", istilah "Islam Progresif" (*Progressive* Islam) merupakan istilah baru dalam kajian Islam kontemporer yang digunakan oleh para akademisi dan aktivis sejak beberapa tahun ini untuk memberikan label kepada pemahaman-pemahaman dan aksi-aksi umat Islam yang memperjuangkan penegakan nilai-nilai humanis, seperti pengembangan *civil society*, demokrasi, keadilan, kesetaraan gender, pembelaan terhadap kaum tertindas dan pluralisme.

Cara pandang, kritis dan aksi Islam progresif semuanya hendaknya berorientasi kepada kemajuan. Atas dasar inilah ia disebut dengan istilah "progresif". Secara internal, perbedaan mendasar gerakan ini dibanding dengan gerakan-gerakan lainnya yang berlebel post-modern adalah menempatkan gender sebagai *mainstream* dalam *borderline* Hak Asasi Manusia. Beberapa tokoh progresif-Islam menurut Omid Safi adalah Ebrahim Moosa, Kecia

Ali, Aminah Wadud, Tazim Kassam, Scott Kugle, Sa'diyya Shaikh, Farid Esack, dan Khaled Abou El Fadl dan lain-lain.[69]

Apa yang ditawarkan Saeed adalah bagaimana menghubungkan tiga nalar yakni nalar *bayani-irfani-burhani*[70], atau dengan meminjam istilah Amin Abdullah dengan menghubungkan secara integratif-interkenoktif antara *al-'ulūm al-dīn, al-fikr al-Islāmiy, dan dirasāt al-Islāmiyyah* (*three in one*) secara berkesinambungan dan saling mengelaborasi satu dan lainnya.

Meskipun secara eksplisit Saeed tidak menyebutkan konsepnya dengan teori hermeneutik, akan tetapi pola pikir dan pendekatan yang ia pakai menyiratkan metode hermeneutik dalam hubungan sirkuler antara ketiga nalar atau ketiga model keilmuan dalam Islam atau antara *texts-author-readers*. *Al-'ulūm al-dīn*, sebagai pandangan klasik (*classical views*), kemudian akan menghasilkan fiqh, ilmu hadits, tafsir, ushul fiqih. *Al-fikr al-Islāmiy* mencakup pemikiran hukum (*legal thought*), teologi (*theological thought*), pendidikan (*educational thought*), politik (*political thought*), dan filsafat (*philosopical thought*). Dan *dirasāt al-Islāmiyyah* yang memuat HAM (*human rights*), hermeneutik, pentingnya harkat dan martabat manusia *(human dignity*), perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*greater inter-faith interaction)*, keseteraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara *(equal citizenship*), pandangan keagamaan (*religious worldview*). Kelompok yang terakhir inilah yang menurut Saeed disebut sebagai *al-asbāb al-nuzūl al-jadīd* yang mendorong terciptanya *fresh ijtihad*.[71]

---

[69] Ibid., 79-80.
[70] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 215-225.
[71] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 1-7.

G. *Ethico-Legal*: Sebuah Interpretasi Kontekstual

Ethico-legal[72] adalah suatu pendekatan untuk mengungkap kandungan nilai-nilai universal (*universal value content*) dari suatu ayat tertentu secara kontekstualis. Tujuan mendasar dari metode penafsiran ini adalah agar supaya ajaran Islam mampu berinteraksi dengan beragam persoalan kontemporer secara objektif dan mampu mencapai kompleksitas pemaknaan.[73] Istilah lain dari *ethico-legal*, meminjam bahasa Amin Abdullah, adalah "*asbāb al-nuzūl al-jadīd*" (mencari sebab-sebab turunnya al-Qur'an yang baru).

Dalam "*Interpreting the Qur'an ...*", Abdullah Saeed lebih memfokuskan objek kajiannya pada bagaimana menginterpretasi kandungan al-Qur'an (tafsir dan fiqih) sehingga memiliki relevansi nilai filosofis-historis-universal terhadap kompleksitas kebutuhan umat Islam kontemporer. Ia berusaha melakukan reinterpretasi konstruktif terhadap al-Qur'an untuk mengungkap kan-

[72] Pendekatan "ethico-legal" atau semakna dengan istilah "double movement" ini juga dipakai oleh beberapa sarjana Muslim seperti Ghulam Ahmad Parves, Fazlur rahman, Muhammad Arkoun, Farid Esack, dan Khaled Abou El Fadl. Para Sarjana ini adalah representasi dari para pemikir rasionalis-modernis-filosofis. Dalam pandangan mereka kandungan etika-hukum (*ethico-moral*) dalam al-Qur'an seharusnya diarahkan pada pemahaman kontekstual agar lebih aplikatif dan responsif terhadap berbagai persoalan kontemporer yang muncul.

[73] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 3-5. Lihat juga tulisan Abdullah saeed yang lain "A 'contextualist' reading of the Quran is becoming increasingly popular, particularly among those Muslims referred to as 'progressive-ijtihadis'. One of the primary concerns of this reading is that in order to understand and interpret the ethico-legal content of the Quran and relate that content to the changing needs and circumstances of Muslims today, it is important to approach the text at different levels, giving a high degree of emphasis to the socio-historical context of the text. In the classical *tafsīr* this emphasis on socio-historical context was not considered important, particularly in the interpretation of the ethico-legal texts, despite the frequent use of *asbāb al-nuzūl* literature. In this paper, I will explore how progressive-ijtihadis are adopting a contextualist reading of ethico-legal texts of the Quran." http://cambridgefluids.com

dungan *ethico-legal* sehingga ia mampu berada sejalan dengan kebutuhan komunitas modern tanpa harus keluar dari kontek dasar keyakinan dan praktek. Pendekatan yang ia pakai adalah *historical-critical* (kritik sejarah) atau bagaimana memahami al-Qur'an dalam kontek historis-klasik dan kontemporer-modern.[74]

Lebih jauh ia berargumen bahwa al-Qur'an seharusnya dipahami bukan hanya secara parsial tetapi lebih dalam arti universal sehingga nilai esensinya semakin luas dan mampu memecahkan berbagai persoalan kontemporer yang muncul. Ia menambahkan bahwa produktifitas dan kreatifitas para ulama salaf dalam menghasilkan karya-karya monumental saat itu adalah sebagai bukti bahwa interpretasi al-Qur'an bukan hanya otoritas ulama klasik akan tetapi para sarjana Muslim kontemporer dan siapa saja yang mampu memberikan interpretasi memiliki otoritas sama sehingga tidak ada istilah pintu ijtihat tertutup.[75]

Pemahaman al-Qur'an secara kontektual-filosofis dengan mengungkap *ethico-legal* melalui pendekatan *historical-critical* (kritik sejarah) akan membawa *sosio-historis* komunitas Muslim di abad permulaan perkembangan Islam dirasa lebih fleksibel dengan kondisi umat Islam kontemporer. Ini karena secara fundamental al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk bagi semesta alam (*ṣālih likulli zamān wa makān*) termasuk manusia tanpa terikat kapan, dimana, dan dalam suasana bagaimana ia hidup.

Ghulam Ahmad Parvez menguatkan bahwa al-Qur'an memiliki nilai inti (*core*) yang tidak berubah dan bersifat *meaningfull* (memiliki banyak arti), sehingga setiap generasi bisa menggali pemaknaan baru sebagai sebuah ajaran yang telah teraksentuasi-

[74] Ibid., 128-129.
[75] Ibid., 126.

kan oleh tuntutan modernitas. Relevansinya dengan *"ethico-legal"*, ia mengusulkan dua level pemaknaan; (1) mengungkap bagian luar berupa makna spesifik suatu ayat; dan (2) mengungkap bagian dalam sebuah makna ayat dibarengi dengan konteks sosial, sejarah, ekonomi, politik dan kondisi-kondisi tertentu yang kemudian di selaraskan dengan konteks kekinian.[76]

Saeed melihat bahwa reinterpretasi melalui pendekatan sosio-historis, akan menempatkan fungsi fundamental al-Qur'an sebagai *raḥmatan li al-'ālamīn* dimana fleksibelitas-nya akan selalu relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan termasuk sosial, budaya, politik bahkan lintas agama. Sebagai gambaran betapa pentingnya reinterpretasi etika-hukum (*ethico-legal*) al-Qur'an adalah fiqih yang selalu berkembang seiring dengan perkembangan jaman. Emansipasi wanita[77] yang dianggap sebagai suatu konsep yang tabu dalam pandangan fiqih klasik, sekarang menjadi tren bahkan suatu tuntutan, dimana hak-hak wanita harus setara dengan laki-laki secara proporsional. Jika pemahaman fiqih klasik dipertahankan maka akibatnya hasil penafsiran al-Qur'an justru

[76] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an,* 21. Islam has an unchanging core, but in application is adaptable and fluid. This implies that the 'texts of revelation do not have a single, fixed meaning. Rather, each new generation can expect to find in the Qur'an a new treasures as their own capacity to understand its teaching grows. Second is the idea that the ethico-legal instructions of the Qur'an can be approached at two levels: a surface one related to putting into practice a specific ethico-legal instruction, and a deeper one related to underlying reasons for such an instruction ... for an ethico-legal instruction are associated with specific social, historical, economic, political or other circumstances, and if these circumstances ...

[77] Emansipasi wanita adalah salah satu tema sentral yang mendapatkan perhatian serius dari beberapa sarjana Muslim dalam konteks "muslim progressif termasuk Abdullah saeed. Representasi dari emansipasi wanita yang usung oleh Saeed adalah Fatima Wadud, seorang profesor dalam bidang Islamic studies khususnya yang berkaitan dengan tema-tema seperti gender. Kritik tajam yang dilontarkan oleh Fatimah wadud adalah bahwa produk tafsir al-Qur'an dimasa klasik sama sekali tidak memiliki keberpihakan terhadap perempuan. Oleh karena itu perlu dilakukan reinterpretasi. Abdullad saeed, *Islamic Thought*, 152.

akan menjadi penghambat perkembangan ilmu pengetahuan dan varian budaya.

Saeed menambahkan bahwa ada tiga tahap periodesasi interpretasi al-Qur'an; (1) periode *tekstual*: fokus pada pemahaman secara tekstual-linguistik; (2) *semi-tekstual*[78]: masih bersifat tekstual-linguistik, menolak adanya sosio-historis, akan tetapi sudah ada orientasi untuk pencarian *etika-hukum.* Cara ini biasanya dipakai oleh gerakan-gerakan neo-revivalist seperti *Ukhuwah Islamiyah* Mesir, *Jamaah Islamiyah* di India; dan (3) *kontekstual*: bagaimana pendekatan sosio-historis mampu menggali nilai universal al-Qur'an yang telah dielaborasi dengan konteks *social sciences*, politik, ekonomi, budaya, dan sejarah kala itu.

Dari situ kemudian akan dipilah mana yang *al-thawābit* (hal-hal yang diyakini atau dianggap "tetap", tidak berubah) *wa al-mutaghayyirāt* (hal-hal yang diyakini atau dianggap "berubah-ubah", tidak tetap).[79] Ada juga yang menyebutnya sebagai "*al-thābit" wa "al-mutaḥawwil*".[80] Lebih populer, biasa disebut perbedaan antara *qaṭ'y (qaṭ'iyyāt)* dan *ẓanny (ẓanniyyāt).*[81] Atau dengan meminjam kerangka teori Wael B. Hallaq dalam sejarah

[78] Ibid. Lihat juga Sayyid Abu al-A'la al-Maududi, *Towards Understanding the Qur'an*, terj. Zafar Ishaq Ansari (Leicester: Islamic foundation, 1995).

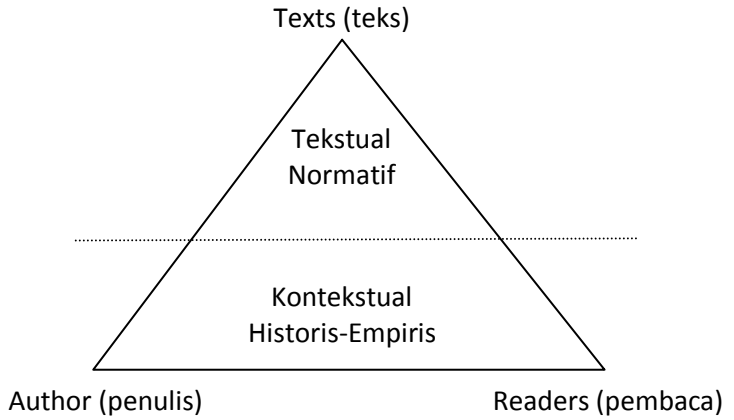
[79] Ibid, 3.

[80] Ibid. Dalam khazanah pemikiran *fiqh* dan *usul fiqh,* dikenal juga istilah yang sangat popular di lingkungan pendidikan dan pengajaran agama Islam seperti apa yang disebut *qat}'y* dan *z}anny.* Dari segi kategorisasi, keduanya (khazanah *falsafah* dan *usul fiqh* kelihatannya sama, tetapi ruang lingkup, wilayah cakupan dan cara serta metode berpikirnya sama sekali berbeda.

[81] Sedangkan dalam pendekatan filsafat, juga dikenal apa yang disebut "*form*" dan "*matter*".

perkembangan metode fikih, tiga arus besar itu adalah *religious literalism*, *religious utilitarianism*, dan *religious liberalism*.[82]

Hubungan integratif-interkoneksitas yang di proyeksikan Saeed antara *tekstual-absolut, semi-kontekstual,* dan *kontekstual*, atau antara teks (*firstness*), penulis (*secondness*), dan pembaca (*thirdness*) sebagaimana hubungan elaboratif antara nalar *bayani, irfani*, dan *burhani* adalah sebagaimana teori model triadiks berikut:



[82] Karakter dasar *religious utilitarianism*, dalam perspektif hukum Islam, adalah para pemikir atau ulama pembaharu yang menekankan pendekatan masla-hah sebagai *keyword* dalam mereformulasi hukum Islam yang dikem-bangkan dari teori maslahah para sarjana abad pertengahan (5-8 H). Sedang-kan karakter dasar *religious liberalism* adalah: (1) memposisikan dan mema-hami wahyu sebagai sebuah teks dan konteks; (2) memahami wahyu atau *revealed text* dalam bingkai *modern science*; (3) menekan-kan pada pencarian *ethico-legal* atau nilai moral/hikmah di balik wahyu. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214-231, 162-163; Wael B. Hallaq, "Can the Shari'ah be Restored?", dalam *Contemporary Theories of Knowledge*, ed. John L. Pollock dan Joseph Cruz (USA: AltaMira Press, 2004), 46; Ron Shaham, "Western Scholars on the Role of the Ulama in Adapting the Sharia to Modernity" dalam *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, ed. Meir Hatina (The Netherlands: BRILL, 2009), 171, 176; Michaelle Browers, "Modern Islamic Political Thought", dalam *Handbook of Political Theor*, ed. Gerald F Gaus (London: Sage Publications Ltd., 2004), 376.

Salah satu pemikir yang dianggap Saeed sebagai tokoh kontekstual, liberal dan sangat progresif adalah Fazlur Rahman. Warna pemikiran Fazlur Rahman dan para pemikir liberal lainnya inilah yang tampaknya banyak mempengaruhi alam berfikir Saeed sehingga semua produk pemikirannya tentang interpretasi al-Qur'an lebih bersifat kontekstual-filosofis melalui pendekatan *kritik sejarah* (baca: hermeneutik). Fazlur Rahman melihat bahwa fiqih secara sosio-historis memiliki alam yang jauh berbeda dan selalu berkembang, sehingga harus ada penyegaran dan kontektualitas (*fresh ijtihad*) dalam berbagai suasana dan kondisi geografis, budaya, politik, ekonomi dan sosial.[83]

Kontektualisasi reinterpretasi al-Qur'an bukan berarti menafikan produk kreatifitas para pemikir Islam klasik, akan tetapi harus diposisikan sebagai warisan intelektual yang cukup mengagumkan. Semangat inilah yang seharusnya diwarisi dan diteruskan oleh para pemikir Islam saat ini dan bukan produk pemikirannya karena jelas bahwa secara sosio-kultural dan sosio-historis terdapat perbedaan yang cukup tajam.[84]

Menurut Saeed, kaum intelektual Muslim kontemporer seharusnya mampu mengakomodir berbagai kemajuan ilmu pengetahuhan dan tehnologi, memahami konsep rasionalitas, berbagai metodologi ilmiah. Dengan demikian al-Qur'an dan al-sunnah tidak bersifat eksklusif untuk masyarakat pada jaman Nabi saja tetapi lebih fleksibel dan tak terbatas oleh ruang dan waktu.[85]

Secara tegas Saeed menyatakan penolakannya terhadap produk tafsir dan fiqih sebagai produk paten dan permanent. Tafsir

[83] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 1-7.
[84] Ibid.
[85] Ibid.

dan fiqih lebih sebagai warisan intelektual klasik yang seharusnya dihormati tetapi jangan sampai produk tafsir dan fiqih itu membungkam kreatifitas para intelektual Muslim kontemporer. Lebih lanjut Saeed melempar kritik tajamnya pada mayoritas komunitas Muslim yang hanya sekedar memahami al-Qur'an secara literal dan sibuk dengan bagaimana mengamalkannya tanpa ada kemauan untuk mengembangkan sayap pemahaman al-Qur'an lewat jalur kritik dan kajian-kajian ilmu-ilmu sosial, budaya, sejarah dan yang lebih penting kandungan nilai universal-filosofis.[86]

Model Penafsiran kontekstual al-Qur'an menurut Abdullah Saeed:[87]

Tahap pertama: mengenali teks dan kata-kata kunci

Tahap kedua:

- linguistik; arti kata, frase dan arti secara gramatikal (tata bahasa)
- konteks literal; apa sebab turun dan bagaimana seharusnya ayat tersebut dipahami
- bentuk literal; identifikasi permasalahan, apakah tentang hukum, sejarah, ibadah atau lainnya
- teks paralel; identifikasi apakah ada ayat lain yang memiliki kesamaan
- preseden; identifikasi apakah ada ayat yang memiliki kesamaan konten tetapi berbeda maksud dan tujuan

Tahap ketiga:

- analisa kontekstual; kondisi sejarah dan sosial termasuk di dalamnya kondisi budaya, keyakinan, norma dan sistem nilai yang melingkupi

[86] Ibid.
[87] Ibid., 150-152.

- menentukan klasifikasi ayat apakah tentang hukum, teologi atau etika (akhlak)
- menentukan objek kajian yang lebih dominan
- evaluasi bagaimana teks itu diterima, dipahami dan dipraktekkan oleh masyarakat kala itu

Tahap keempat:

- menentukan persoalan kontemporer apa yang ada relefansinya dengan persoalan yang ada pada saat ayat itu turun
- eksplorasi kontek sosial, politik ekonomi dan budaya apa yang bias diselaraskan dengan maksud ayat
- eksplorasi nilai filosofis apa yang mampu kita gali dari ayat tertentu
- memahami dalam kontek historis, bagaimana teks itu dipahami, ditafsirkan, dan dipraktekkan oleh masyarakat kala itu
- menentukan apakah teks itu mengandung nilai universalitas atau nilai spesifikasi kaitannya dengan persoalan kontemporer.

Bagian IV
ISLAM, GENDER, DAN KEADILAN

A. Antara Sex dan Gender

Kata *gender* berasal dari bahasa Inggris berarti "jenis kelamin".[1] Dalam *Webster's New World Dictionary*, *gender* diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.[2] Di dalam *Women's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa *gender* adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.[3]

---

[1] John M.Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggeris Indonesia* (Jakarta: Grame-dia, cet. XII, 1983), 265.

[2] Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World Dictionary* (New York: Webster's New World Cleveland,1984), 561. Bandingkan dengan kamus Oxford yang mendefinisikan gender sebagai *a grammatical classification of objects roughly corresponding to the two sexes and sexlessness, property of belonging to such a class*. Lihat C.T. Onionss (ed.), *The Word Dictionary of English Etymology* (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1979), 40.

[3] Helen Tierney (Ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, Vol. I, (NewYork: Green Wood Press, tt.), 153.

Hilary M. Lips dalam bukunya yang terkenal *Sex & Gender: an Introduction* mengartikan *gender* sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (*cultural expectations for women and men*). Pendapat ini sejalan dengan pendapat kaum feminis, seperti Lindsey yang menganggap semua ketetapan masyarakat perihal penentuan seseorang sebagai laki-laki atau perempuan adalah termasuk bidang kajian *gender* (*What a given society defines as masculine or feminin is a component of gender*).[4] Perbedaan antara *sex* dan *gender* adalah sebagaimana dalam tabel berikut[5]:

Sex	Gender
- Ciptaan Tuhan - Bersifat kodrat - Tidak dapat dirubah - Tidak dapat ditukar - Berlaku sepanjang jaman dan dimana saja	- Buatan manusia - Tidak bersifat kodrat - Dapat dirubah - Dapat ditukar - Tergantung waktu dan budaya setempat

Showalter yang mengartikan gender lebih dari sekedar pembedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari konstruksi sosial budaya, tetapi menekankan gender sebagai konsep analisa dimana kita dapat menggunakannya untuk menjelaskan sesuatu.[6] Sedangkan H. T. Wilson mengartikan gender sebagai suatu dasar untuk menentukan pengaruh faktor budaya dan kehidupan kolektif dalam membedakan laki-laki dan perempuan. Dalam istilah Kamus Besar Bahasa Indonesia *gender* diartikan sebagai "*interpre-*

[4] Linda L. Lindsey, *Gender Roles a Sociological Perspective* (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 2.
[5] http://www.scribd.com/doc/2591144/-Konsep-Gender
[6] Elaine Showalter (Ed.), *Speaking of Gender* (New York & London: Routledge, 1989), 3.

tasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Gender biasanya dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan".[7]

Kalau *gender* secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya, maka *sex* secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Istilah *sex* (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti "jenis kelamin") lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Jadi gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi pengaruh sosial budaya. gender dalam arti ini adalah suatu bentuk rekayasa masyarakat (*social constructions*), bukannya sesuatu yang bersifat kodrati.

Dalam konteks sosiologi, gender mengacu pada sekumpulan ciri-ciri khas yang dikaitkan dengan jenis kelamin individu (seseorang) dan diarahkan pada peran sosial atau identitasnya dalam masyarakat. WHO memberi batasan jender sebagai "*seperangkat peran, perilaku, kegiatan, dan atribut yang dianggap layak bagi laki-laki dan perempuan, yang dikonstruksi secara sosial, dalam suatu masyarakat.*" Konsep gender berbeda dari seks atau jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) yang bersifat biologis, walaupun dalam pembicaraan sehari-hari seks dan gender dapat saling dipertukarkan.

---

[7] Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita, Buku III: *Pengantar Teknik Analisa Jender* (Jakarta: t.p., 1992) 3.

B. Fikih Ramah Gender

Saat ini, isu seputar gender sedang ramai mendapat sorotan dari berbagai kalangan terutama dari para kelompok feminist. Laksana bola api, isu ini terus bergelinding seiring dengan perkembangan dasyat di bidang ilmu-ilmu sosial, kajian-kajian keagamaan, semakin terbukanya informasi dan komunikasi, perubahan tata kelola perekonomian yang hampir terjadi di seluruh belahan dunia. Dalam konteks ini, gender sering dipahami oleh masyarakat dunia sebagai ketidak adilan peran baik sosial, ekonomi, politik, dan bahkan keluarga antara laki-laki dan perempuan dalam sebuah sistem dan struktur yang mengakibatkan salah satu gender, apakah itu perempuan ataupun laki-laki, menjadi korban.

Dalam komunitas Muslim, ada sejumlah aktifis Muslim perempuan sekuler Eropa yang menolak produk tafsir baik klasik atau modern yang dianggapnya masih kental dengan ketidakadilan sosial (*social injustice*), ketidaksetaraan sejarah (*historical inequality*), lebih berpihak kepada laki-laki (*male-oriented*), dan termasuk ketidakadilan dalam peran-peran sosial, ekonomi, dan politik. Amina Wadud dan Fatima Mernissi melihat bahwa beberapa konsep keagamaan dalam Islam masih sering menempatkan perempuan pada posisi inferior dari laki-laki. Di ranah fikih, mereka sangat tidak sepakat terhadap bagian waris *one-half* (jawa; *sak pikul sak gendongan*) karena sama sekali tidak mencerminkan "keadilan" dan tidak memahami konteks sosio-historis pada saat turunnya ayat. Belum lagi dengan persoalan poligami, persaksian, dan seterusnya.

Abdullah Ahmad An-Na'im dalam karyanya "*Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights, and International Law*" juga prihatin terhadap beberapa pemahaman keagamaan yang lebih menyudutkan posisi perempuan. Dalam karyanya, An-Na'im menggarisbawahi beberapa konsep fikih Islam yang dianggapnya belum mencerminkan nilai keadilan dan kesetaraan peran antara laki-laki dan perempuan. Diantaranya adalah ketidakbolehan seorang perempuan Muslim menikah dengan seorang laki-laki non-Muslim, poligami, hak untuk mencerai, dan bagian waris. Beberapa produk fikih di atas, menurutnya lebih berpihak pada salah satu dan merugikan yang lain, yang dalam hal ini adalah kaum perempuan. Oleh sebab itu, ia berasumsi bahwa pasti ada yang salah dalam memahami teks-teks suci.[8]

Abdullah Ahmed An-Na'im juga menyorot persoalan diskriminasi baik atas nama gender maupun agama dimana keduanya bukanlah norma universal Islam, akan tetapi norma temporer berdasar konteks sejarahnya saat itu. Dengan rekonstruksi pemahaman terhadap ayat-ayat bias gender, ia menyarankan untuk menggunakan pendekatan kritik sejarah. Ruh Islam adalah bersifat konstruktif sehingga diskriminasi atas dasar gender dan agama secara moral tertolak dan secara politis tidak dapat dipertanggungjawabkan saat ini.[9]

---

[8] Abdullah Ahmad An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse University Press, 1990), 175-176.

[9] Abdullah Ahmed An-Na'im secara jeli juga mencatat poin-poin diskriminasi syari'ah terutama yang berkaitan dengan jender dalam hukum keluarga; (1) laki-laki Muslim dapat melakukan poligami terhadap empat perempuan, sedang perempuan tidak; (2) laki-laki Muslim dapat menceraikan istrinya tanpa harus memberi alasan rasional, sedang seorang perempuan hanya bisa bercerai hanya dengan kerelaan suami; (3) perempuan menerima harta waris lebih sedikit disbanding laki-laki. Lihat Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rany (Yogyakarta: LKIS, 2001), 336-339.

Masih bertahannya beberapa interpretasi bias gender di atas menurut Mernissi adalah sebagai bukti kegagalan integrasi antara Arab abad ke tujuh dengan kaum perempuan abad modern.[10] Dalam aras sosio-historis ketentuan *one-half* itu juga seharusnya berubah. Inilah bagian kecil dari imperioritas perempuan yang berlangsung cukup lama sebagai akibat dari proses kritik sejarah (*historical-critical*) yang tidak memiliki tempat pada pendekatan yang dipakai oleh para mufasir klasik dan bahkan modern.

Diskursus ketidakadilan gender (*gender inequality*) terus diwarnai protes bukan hanya oleh para penggiat feminis dari kalangan non-Muslim, akan tetapi juga para feminis Muslim, terutama mereka yang tinggal dan berakulturasi dengan kehidupan Barat. Dalam sebuah dokumen "*A Secular Muslim Manifesto*" yang digagas oleh beberapa tokoh Muslim Prancis, menuntut beberapa poin berikut:

(1) Baik Muslim laki maupun perempuan adalah sama-sama manusia yang ingin menghambakan diri kepada Tuhan. Mereka secara tegas mengecam gerakan *misogyny* (gerakan anti perempuan), homophobia dan *anti-semistism* yang ada di Prancis.
(2) Mereka menuntut adanya kesetaraan hak antara laki dan perempuan. Demokrasi dapat dibangun melalui dasar utamanya yaitu kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan.
(3) Adanya pengakuan bahwa fenomena homoseksual adalah sebuah realitas sosial yang tidak mungkin dihindari. Oleh karena itu, diperlukan sikap toleran selama itu menyangkut

[10] Fatima Mernissi, 'A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam', dalam Charles Kurzman (ed.) *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 126.

urusan personal mereka sendiri dan tidak merusak hukum yang berlaku.

(4) Mereka mengecam ungkapan anti-semitik yang dibuat atas nama Islam seperti pertikaian antara Palestina dan Israil.[11]

Gender adalah produk dari suatu tafsir sosial yang sangat dipengaruhi oleh pemahaman agama, budaya, kebijakan dan politik. Misalnya gender laki-laki seringkali dikaitkan sebagai pencari nafkah utama, sedangkan perempuan lebih dilihat dalam peran reproduksi dan domestik. Diskursus gender dalam agenda feminisme kontemporer itu sendiri banyak memfokuskan pada persamaan hak, partisipasi perempuan dalam kerja, pendidikan, kebebasan seksual maupun hak reproduksi.

Sejak abad 17 hingga 21 perjuangan feminis telah mencapai pasang surut dan mengalami perluasan wilayah tuntutan dan agenda perjuangan yang jauh lebih rumit bahkan menuntut satu studi khusus terhadap wacana ini. gender adalah suatu istilah yang relatif masih baru. Menurut Shorwalter, wacana gender mulai ramai dibicarakan pada awal tahun 1977, ketika sekelompok feminis di London tidak lagi memakai isu-isu lama seperti *patriarchal* atau *sexist*, tetapi menggantinya dengan isu gender (*gender discourse*).[12] Pada saat itu dimensi teologi gender masih belum banyak dibicarakan, padahal persepsi masyarakat terhadap gender banyak bersumber dari tradisi keagamaan, termasuk konsepsi dan paradigma dalam menafsir ulang doktrin-doktrin agama.

[11] Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 147.
[12] Elaine Showalter (Ed.), *Speaking of Gender* (New York & London: Routledge, 1989), 3.

Melalui pendekatan sosio-historis, Abdullah Saeed[13] melihat bahwa sudah seharusnya ada perubahan pandangan dalam menghasilkan produk-produk hukum dan fatwa terutama yang berkaitan dengan isu-isu ketidakadilan gender. Pemahaman semacam ini justru akan menempatkan dan membuktikan bahwa sejatinya fungsi fundamental al-Qur'an adalah sebagai *rah}matan li al-'a>lami>n*. Sebuah orientasi pemahaman yang lebih fleksibel dan selalu relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan termasuk sosial, budaya, politik bahkan lintas agama. Sebagai gambaran betapa pentingnya reinterpretasi etika-hukum (*ethico-legal*) al-Qur'an adalah fiqih yang selalu berkembang seiring dengan perkembangan jaman. Contoh, emansipasi wanita[14] yang dianggap sebagai suatu konsep yang tabu dalam pandangan fiqih klasik, namun sekarang menjadi tren bahkan suatu tuntutan, dimana hak-hak wanita harus setara dengan laki-laki secara proporsional. Emansipasi wanita adalah salah satu bentuk bagaimana hukum Islam melihat bahwa perempuan memiliki kesamaan dan kesetaraan secara proporsional dalam kehidupan sosial.

C. Gender dalam Aras Sosio-Historis

Secara sosio-historis, gender sering dipahami sebagai sebuah ketimpangan peran sosial antara laki-laki dan perempuan. Pemahaman ini semakin menguat dengan asumsi bahwa gender adalah konsepsi ketuhanan. Artinya secara teologis, gender adalah sebuah ketentuan yang bersumber dari Tuhan yang harus diterima

[13] Abdullah Saeed adalah seorang intelektual Muslim yang tinggal di Australia dan menguasai khazanah intelektual Islam klasik-tengah-modern-post-modern dan mempunyai basis pendidikan Islam di Timur Tengah (Saudi Arabia dan Mesir).

[14] Abdullad saeed, *Islamic Thought*, 152.

manusia apa adanya tanpa ada keterlibatan manusia untuk memberikan interpretasi. Karena itulah para feminis melihat bahwa ketidakadilan gender lebih ditentukan oleh kecenderungan konsepsi seseorang dalam memahami tek-teks suci (kitab suci) atau dengan bahasa lain semata-mata sebagai konstruksi masyarakat (*social construction*).

Menurut penelitian para antropolog, masyarakat pra primitif, yang biasa juga disebut dengan masyarakat liar (*savage society*) sekitar sejuta tahun lalu, lebih menganut pola keibuan (*maternal system*). Dimana perempuan lebih dominan dari pada laki-laki dalam pembentukan suku dan ikatan kekeluargaan. Apa yang terjadi selama ribuan tahun ini justru dianggap sudah mencerminkan nilai-nilai keadilan sosial dan kesetaraan gender.[15] Lebih-lebih pada saat itu, orientasi dan fokus perhatian masyarakat bukan pada persoalan pembagian peran, akan tetapi lebih pada bagaimana mereka mampu memenuhi kebutuhan dasar.

Terdapat beberapa teori sosial yang menjelaskan tentang adanya proses peralihan masyarakat dari *matriarchal* (lebih mengutamakan perempuan) dan ke *patriarchal family* (lebih mengutamakan laki-laki). Satu di antara teori itu ialah teori Marxis oleh Engels yang mengemukakan bahwa perkembangan masyarakat secara evolutif telah beralih dari *collective production* (produksi kolektif) menuju *private property* (kekayaan privat). Perubahan ini secara simultan juga berimplikasi pada peran-peran privat perem-

[15] Evelyn Reed, *Woman's Evolution, From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (New York, London, Montreal, Sydney: Tathefinder, 1993), IV.

puan menjadi bergeser. Perempuan yang semula bersifat eksklusif menjadi lebih inklusif.[16]

Dalam perspektif sosiologis, Berger melihat *masyarakat sebagai realitas objektif dan realitas subjektif.* Artinya masyarakat sebagai realitas subjektif menjelaskan proses dimana konsepsi individu tentang realitas dihasilkan dari interaksinya denga struktur sosial. Berger menambahkan bahwa dalam teori konstruksi sosial, terdapat dua puluh satu tesis yang perlu dipertanyakan:

(1) Kubu-kubu yang berada dalam lingkaran idiologis.
(2) Pembongkaran mitos dan model-model ideologis yang mempengaruhi perubahan sosial.
(3) Pembongkaran model-model kapitalis dan sosialis mengenahi perubahan sosial (*social change*).
(4) Pertumbuhan kapitalis membutuhkan biaya kemanusiaan yang tinggi.
(5) Produktifitas capaian kapilatisme.
(6) Kebijakan politik yang rasional.
(7) Pembongkaran kepalsuan ideologi sosialis.
(8) Kritik terhadap biaya tinggi revolusi sosialis.
(9) Perseteruan antara kapitalis dan sosialis.
(10) Solusi atas berbagai persoalan kontemporer.
(11) Kepalsuan berbagai kebijakan politik para politisi dan cendekiawan.
(12) S*tumbling around.*

[16] Lihat misalnya Frederick Engels, *The Origin of Family Private Property and State* (New York: International Publisher Company, 1976). Buku ini banyak mengilhami para feminis marxis dan sosialis di dalam memberikan solusi terhadap *gender stereotyping* di dalam masyarakat.

(13) Otonomi sosial politik.
(14) Partisipasi politis yang efektif.
(15) Postulat ketidakpastian.
(16) D*eprivation* sebagai pertimbangan moral.
(17) Peran politis strategis Brazil dan Cina.
(18) Pertimbangan makna hidup.
(19) *Intermediate structure* dan *undifferentiated mass of individuals.*
(20) Penghapusan superioritas negara tertentu.
(21) *Hard nose analysis.*[17]

Oleh sebab itu, pemahaman seseorang terhadap konsepsi gender lebih dipengaruhi oleh sebuah persepsi bahwa manusia adalah produk dari masyarakat dimana tindakan dan persepsi manusia ditentukan oleh struktur yang ada dalam masyarakat. Institusionalisasi, norma, struktur, dan lembaga sosial menentukan individu manusia.

Dalam mitologi Yunani, ada istilah peralihan dari sistem keyakinan "the mother of God" (kepercayaan pada dewi-dewi) menuju "the father of God" (kepercayaan pada dewa-dewa). Mitologi inilah yang kemudian mengilhami munculnya paham-paham patriarki. Sebagai contoh, lahirnya agama-agama Ibrahimiah (*Abrahamic religions*) adalah sebagai salah satu faktor penyebab menancapnya faham patriarki di dalam masyarakat. Hal itu karena doktrin agama-agama itu memberikan justifikasi terhadap dominasi seorang laki-laki atas perempuan. Lebih dari itu, agama Yahudi dan Kristen dianggap mentolelir paham *misogyny* (gera-

[17] Nur Syam, *Model Analisis Teori sosial* (Surabaya: IAIN Press, 2002), 219-223. Lihat juga Peter L. Berger, *Piramida Kurban Manusia, Etika Politik dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 2004), XXXV-XXXVII.

kan anti perempuan), suatu faham yang menganggap perempuan sebagai sumber malapetaka karena Adam turun dari surga karena rayuan Hawa.[18]

Status perempuan dalam pandangan bangsa Yunani tidak berbeda jauh dengan perempuan-perempuan di belahan bumi lainnya. Peranan perempuan dalam tradisi Yunani terbagi dalam tiga klasifikasi; (1) sebagai pelacur yang semata-mata bertugas untuk memuaskan nafsu; (2) sebagai selir-selir raja, yang bertugas untuk merawat tubuh dan kesehatan tuannya; (3) sebagai istri, yang bertugas untuk merawat dan mendidik anak-anaknya, sama seperti yang dilakukan oleh pengasuh *baby sitter* dewasa ini. Para filosof Yunani yang pikirannya dikagumi oleh banyak orang di seantero dunia seperti Plato dan Aristoteles, juga memiliki pandangan stereotip terhadap sosok perempuan. Aristoteles misalnya memandang wanita sebagai sosok ciptaan yang belum sempurna dan bertahan dalam perkembangan tingkat bawah.

Dalam tradisi pemikiran Islam, setidaknya ada dua arus besar dalam memahami isu-isu gender atau ketidakadilan gender. Untuk tidak menggunakan istilah waktu, ada kelompok besar sarjana Muslim yang memahami gender dengan menggunakan optik Arab salafi atau bahkan Arab pra-Islam. Mereka melihat perempuan dalam beberapa wilayah privat selalu tampak pada posisi subordinate (pelengkap). Sedangkan kelompok besar lainnya memahami isu-isu gender dalam pesrpektif prinsip persamaan (*equality*), keadilan (*justice*), dan kesetaraan (egaliter) terutama pada peran-peran publik.

[18] Lihat Shalah Qazan, *Menuju Gerakan Muslimah Modern*, terj. (?) (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), 84-85.

D. Gender dalam Aras Teologi

Perbincangan seputar gender memang tidak bisa dilepaskan dari kajian teologis. Dalam tradisi Yahudi, Kristen, dan Islam, sebagaimana yang dikatakan oleh Riffat Hasan, memiliki asumsi-asumsi teologis terhadap perempuan sebagai berikut; (1) makhluk pertama yang diciptakan adalah laki-laki, sehingga keberadaannya secara ontologis bersifat ter-subordinasi; (2) bahwa perempuan adalah penyebab utama terusirnya nabi Adam dari surge; (3) bahwa perempuan diciptakan tidak hanya dari laki-laki, tetapi juga untuk laki-laki. Sehingga keberadaannya menjadi sekunder, pelengkap dan pasif.

Hasil penelitian menyimpulkan bahwa hampir semua agama mempunyai perlakuan-perlakuan khusus terhadap kaum perempuan. Posisi perempuan di dalam beberapa agama dan kepercayaan ditempatkan sebagai *the second sex*. Ketimpangan peran sosial berdasarkan gender masih tetap dipertahankan dengan dalih doktrin agama. Jadi agama sering dilibatkan untuk melestarikan kondisi di mana kaum perempuan tidak menganggap dirinya sejajar dengan laki-laki. Tidak mustahil di balik "kesadaran" teologis ini terjadi manipulasi antropologis yang bertujuan untuk memapankan struktur patriarki[19], yang secara umum merugikan kaum perempuan dan hanya menguntungkan kelas-kelas tertentu dalam masyarakat.

Pandangan di sekitar teologi jender berkisar pada tiga hal pokok; (1) asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan; (2) fungsi keberadaan laki-laki dan perempuan; (3) persoalan perempuan dan dosa warisan. Ketiga hal ini memang dibahas secara panjang

[19] Garis keturunan yang diambil dari bapak.

lebar dalam Kitab Suci beberapa agama.[20] Mitos-mitos tentang asal-usul kejadian perempuan yang berkembang dalam sejarah umat manusia sejalan dengan apa yang tertera di dalam Kitab Suci tersebut. Mungkin itulah sebabnya kaum perempuan kebanyakan menerima kenyataan dirinya sebagai *given* dari Tuhan. Bahkan tidak sedikit dari mereka merasa *happy* jika mengabdi sepenuhnya kepada suami. Itulah mengapa para feminis memulai pembahasan dan kajiannya dengan menyorot aspek-aspek teologi, seperti cerita tentang tulang rusuk, perempuan sebagai *helper* Adam, dan pelanggaran Hawa dihubungkan dengan dosa warisan (*original sin*).

E. Gender dan Ketidak-adilan Publik

Perbedaan peran sosial antara manusia laki-laki dan perempuan telah terjadi dalam kurun waktu yang sangat panjang. Bahkan di era modern sekalipun, masih sering ditemukan kaplingan-kaplingan zona perempuan dan zona laki-laki secara diametrik. Terbentuknya perbedaan gender dikarenakan oleh banyak hal, diantaranya dibentuk, diperkuat, disosialisasikan, bahkan dikonstruksi secara sosial dan kultural melalui ajaran agama maupun institusi negera. Melalui proses tersebut, akhirnya dianggap menjadi sebuah "*ketentuan Tuhan*" seolah-olah bersifat teologis yang bersifat absolut.

Stratifikasi gender (*gender stratification*) telah membagi peran kerja perempuan dan laki-laki, yakni perempuan disektor domestik dan laki-laki pada sektor publik. Masyarakat melihat

[20] Lihat Riffat Hasan, "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam Sejajar di Hadapan Allah", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* (V0l. I, No. 4), 48-55. Lihat juga dalam Achmad Zaini, *Konsep Islam tentang Wanita Pilar Bangsa (Laporan Penelitian, Tidak diterbitkan),* Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel (1999), 15.

kepentingan dari perempuan sebagai tenaga domestik (*women domestic labor*) dan ini membawa konsekwensi logis berupa eksploitasi terhadap pembagian kerja berupa seksual. Ini terjadi karena adanya hirarki dan kerja perempuan di rumah tangga dianggap bukan kerja produktif. Implikasi pembagian kerja ini adalah stereotip, ketimpangan dan adanya kekerasan.[21] Bentuk ketidakadilan yang muncul dalam isu gender adalah antara lain:

Pertama; Marginalisasi (peminggiran). Peminggiran banyak terjadi dalam bidang ekonomi. Misalnya banyak perempuan hanya mendapatkan pekerjaan yang tidak terlalu bagus, baik dari segi gaji, jaminan kerja ataupun status dari pekerjaan yang didapatkan. Hal ini terjadi karena sangat sedikit perempuan yang mendapatkan peluang pendidikan. Peminggiran dapat terjadi di rumah, tempat kerja, masyarakat, bahkan oleh negara yang bersumber keyakinan, tradisi/kebiasaan, kebijakan pemerintah, maupun asumsi-asumsi ilmu pengetahuan (teknologi).

Kedua; Subordinasi (menomor-duakan), anggapan bahwa perempuan lemah, tidak mampu memimpin, cengeng dan lain sebagainya, mengakibatkan perempuan jadi subordnat setelah laki-laki. Subordinasi juga berarti bahwa wanita hanyalah sekedar pelengkap bagi laki-laki.

Ketiga; Stereotip (citra buruk) yaitu pandangan buruk terhadap perempuan. Misalnya perempuan yang pulang larut malam adalah pelacur, jalang dan berbagai sebutan buruk lainnya. Bentuk subordinasi ada kalanya juga timbul dari stereotip yang ada dalam interaksi sosial. Stereotip yang menyatakan bahwa perempuan

[21] Lies M. Marcoes Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), 140.

yang baik adalah perempuan yang mampu menjadi istri dan ibu rumah tangga, pada dasarnya merupakan pernyataan yang diturunkan dari idielogi patriarkis yang telah menjadi hegemoni idieologis yang dilegitimasikan dalam norma kultur (*cultural norm*). Pernyataan stereotip yang cenderung mengsubor-dinasi perempuan untuk tidak terlalu aktif memasuki ranah publik memang kurang mendapat resistensi dari kaum feminis sendiri.[22]

Keempat; *Violence* (kekerasan), yaitu serangan fisik dan psikis. Perempuan, pihak paling rentan mengalami kekerasan, dimana hal itu terkait dengan marginalisasi, subordinasi maupun stereotip di atas. Perkosaan, pelecehan seksual, pornografi, dan perampokan adalah contoh kekerasan paling banyak dialami perempuan.

Kelima; Beban kerja berlebihan, yaitu tugas dan tanggung jawab perempuan yang berat dan terus menerus. Misalnya, seorang perempuan selain melayani suami (seks), hamil, melahirkan, menyusui, juga harus menjaga rumah. Disamping itu, kadang ia juga ikut mencari nafkah (di rumah), dimana hal tersebut tidak berarti menghilangkan tugas dan tanggung jawab di atas.[23]

[22] Robert Melton dan Talcot Parson dari kaum fungsionalis, banyak membicarakan tentang konsensus ideologi sebagai nilai yang berfungsi untuk mempertahankan pola hubungan jender dalam struktur sosial. Baca: Brigitte Holzner dan Ratna Saptari, *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial, Sebuah Pengantar Studi Perempuan* (Jakarta: Grafiti, 1997).

[23] http://pramareola14.wordpress.com/2009/03/10/memahami-arti-gender/

Bagian V
MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH SEBAGAI FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Dimensi Universalitas Hukum Islam

Dalam sebuah buku yang berjudul *The Universal Paradigm and the Islamic World-system: Economy, Society, Ethich and Science*, Alam Choudhury, seorang pakar Hukum Islam, menulis *"Sharī'ah is a part of the phenomenological construction and explanation of the world system that are patterned on the basis of the moral law as derived from the Qur'an and the Sunnah"* (*Sharī'ah* adalah bagian dari konstruksi fenomenologis dan penje-lasan tentang sistem dunia yang berpola pada dasar hukum moral yang diderivasi dari al-Qur'an dan al-Sunnah).[1] Dimensi universa-litas yang terakumulasi dari berbagai nilai parsial itulah yang nantinya diproyeksikan akan mampu berdialog dengan isu-isu modernitas, karena hukum Islam sejatinya telah memuat seperangkat aturan yang

[1] Masudul Alam Choudhury, *The Universal Paradigm and the Islamic World-system: Economy, Society, Ethich and Science* (Singapore: world Scentific Publising Co., 2007), 57.

tidak lepas dari dimensi etis-moral dan etis-universal[2] dalam rangka mengatur kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Ibn al-Qayyīm (w. 751 H/1347 M) mengatakan:

> "Hukum syari'at adalah aturan yang bertumpu pada kebijaksanaan atau hikmah (*wisdom*) dan semangat untuk mencapai kesejahteraan publik untuk hidup di dunia dan akhirat. Hukum syari'at pasti mengandung nilai-nilai keadilan, kebijaksanaan, dan kebaikan. Oleh karena itu, segala aturan hukum yang mengganti keadilan dengan ketidakadilan, kasih sayang dengan permusuhan, maslahah publik dengan kerusakan, kebijaksanaan dengan omong kosong, maka aturan hukum itu tidak bisa dikategorikan sebagai aturan syari'at, meskipun hal itu dibenarkan berdasarkan penafsiran yang telah sesuai prosedur".[3]

Sebagai agama yang syarat dengan nilai-nilai moralitas, etik, dan universalitas, justru banyak negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam menghadapi problem serius dengan nilai-nilai keadilan (*al-'adālah*), kebebasan (*al-ḥurriyyah*), persamaan derajat (*al-musāwāh*}), kebijaksanaan (*al-ḥikmah*), dan kebaikan manusia (*maṣālih*} *al-'ibād*) dalam konteks pergaulan internasional. Oleh sebab itu, harus ada titik jumpa antara hukum Islam dan nilai-nilai dasar kemanusiaan dalam tatanan kehidupan moderen baik dalam skala nasional, regional, maupun internasional melalui sikap arif dan *worldview* yang memadahi dari para sarjana hukum Islam kontemporer.[4]

---

[2] Muhammad Khalid Masud, "Pluralism and International Society", dalam *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict, ed. Sohail H. Hashmi* (Princeton University Press, 2002), 136-141.

[3] Al-Shams al-Dīn Ibn al-Qayyīm, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, vol 1, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'ad (Beirut: Dār al-Jīl, 1973), 113, 333.

[4] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), 170-173.

Kondisi yang memprihatinkan ini tak pelak mengundang perhatian khusus dari para sarjana Muslim kontemporer yang memiliki kepedulian terhadap bagaimana kehidupan umat Islam, terutama yang ada di negara-negara Islam, mampu berdiri sama tinggi dengan masyarakat Eropa yang telah memiliki kemapanan dalam banyak sendi kehidupan. Sebagai seorang yang aktif dalam membaca dinamika hukum Islam dan perangkat metodologinya dalam kancah global, An-Na'im mengatakan: "*when we consider writtings by contemporary Muslim scholars, we find that most of the published exposition of human rights in Islam are not helpfull because they overlook the problems of slavery and discrimination against women and non-Muslim*" (kalau kita lihat karya-karya para sarjana Muslim kontemporer, kita temukan bahwa sebagian besar gagasan seputar hak asasi manusia dalam Islam tidak banyak berarti karena mereka masih melihat sebelah mata persoalan-persoalan tentang perbudakan dan diskriminasi terhadap kaum perempuan dan non-Muslim).[5]

Sebagai agama yang syarat dengan universalitas, tentu Islam hadir bukan hanya bagi kalangan tetentu dan diwilayah tertentu. Selain itu, Islam juga bukan sebuah agama yang hadir di ruang hampa tanpa berfikir kondisi yang mengitarinya. Akan tetapi ia hadir dengan membawa misi *raḥmatan li al-ālamīn* (rahmat bagi semesta Alam). Pada tataran inilah Islam yang menjunjung tinggi hak-hak privat seseorang tanpa melihat perbedaan, akan mampu

[5] Ibid.

bersinergi dengan hak asasi manusia yang menjadi *concern* baik di dunia Islam sendiri atau di *level* internasional.[6]

Untuk tujuan itulah, Auda berpendapat bahwa agenda reformasi (*renewal*) metodologi hukum Islam harus mencerminkan adanya semangat yang linier dengan deklarasi nilai universal manusia (*universal declaration on human rights*)[7] sebagai komponen yang ada dalam tujuan hukum Islam itu sendiri. Dengan demikian, menurut Auda, sumber istinbat hukum Islam kontemporer adalah: (1) al-Qur'an; (2) al-Sunnah; (3) maslahah yang diderivasi dari nash; (4) ijtihad para imam mazhab; (5) rasio manusia; (6) nilai-nilai universal yang dimuat dalam deklarasi hak asasi manusia baik dalam skala nasional maupun internasional.[8] Menurut RAND's, bahwa Islam sebagaimana yang dipraktekkan pada era Nabi kurang memadahi untuk menghadapi berbagai permasalahan umat Islam kontemporer (*Islam as practiced during the time of Prophet is no longer valid*). Secara singkat, bisa digarisbawahi bahwa prinsip-prinsip dasar modernitas dalam ranah hukum Islam adalah reformasi, reinterpretasi, evolusi, rekonstruk-

[6] Muh}ammad 'Uthmān Sāliḥ, *Al-Islām Niẓāmun Shāmilun Liḥimāyah wa Ta'zīz Ḥuqūq al-Insāniyyah* (makalah dipresentasikan dalam konferensi Internasional dengan tema Islam dan Hak Asasi Manusia Khartoum, 2006).

[7] Jean Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002), 171-176; Robert Spencer, *The Politically Incorrect Guide to Islam* (USA: Regnery Publishing, 2005), 196-197.

[8] Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*, *A Systems Approach*, 159. Bandingkan dengan catatan RAND *Corporation Reports on Islamism*, bahwa agenda utama para *maqāṣidiyyūn* kontemporer adalah membuat konsesus tentang perlunya melakukan reformasi dan reinterpretasi terhadap bangunan epistemologi para pemikir Muslim klasik untuk mengungkap spirit hukum Islam (*spirit of the Islamic law*). Dengan demikian, struktur sumber hukum Islam menurut kelompok ini adalah *al-Qur'ān, al-ḥadīth*, sarjana dan filosof Muslim, hukum moderen dan nilai-nilai moral serta konsesus.

si, kontekstualisasi hukum Islam, tradisi, pola pikir yang rasional dalam bingkai *maqāṣid al-sharī'ah* atau *maṣlaḥah*.[9]

Upaya pencarian nilai-nilai universal dalam Deklarasi Islam Universal tentang Hak Asasi Manusia (*A Universal Islamic Declaration on Human Rights*) yang di deklarasikan pada tahun 1981 oleh sejumlah tokoh dan sarjana Muslim dari seluruh dunia di UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*) itu mencakup hak untuk hidup (*rights to life*), kebebasan (*freedom*), persamaan (*equality*), keadilan (*justice*), peradilan yang transparan (*fair of trial*), perlindungan terhadap tindak kejahatan (*protection against torture*), suaka (*asylum*), kebebasan beragama dan berbicara (*freedom of belief and speech*), kebebasan dalam berasosiasi (*freedom of association*), pendidikan (*education*), dan kebebasan mobilitas (*freedom of mobility*).

Dari kriteria yang ada di atas, negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim masih dinilai belum mampu mengejar ketertinggalan dari negara-negara Eropa. *Universal Islamic Declaration on Human Rights* (UIDHR) dideklarasikan tahun 1981 di Paris dengan memuat 23 pasal. Kemudian pada tahun 1990 juga dideklarasikan *Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Kedua deklarasi ini sebenarnya adalah respon dari deklarasi Hak Asasi Manusia oleh PBB tahun 1948, *Council of Europe* tahun 1950, dan *European Conference on Security and Coorporation* tahun 1975. Tujuan utama UIDHR adalah untuk menunjukkan kepada dunia sekaligus mendapat pengakuan bahwa HAM dalam Islam telah ada sejak 14 abad silam. Tokoh utama dan sekaligus

[9] Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law, A Systems Approach* (London: Washington: IIIT, 2008), 147.

sebagai konseptor UIDHR adalah Abul A'la Mawdudi dan Sutan Hussein Tabandeh.[10]

Berdasar hasil laporan *Human Right & Human Development Index* yang dikembangkan oleh UNDP (*United Nations Development Program*) sejak tahun 1990 bahwa hampir negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim masih tertinggal jauh dari capaian negara-negara Barat, Asia Tengah, dan Amerika Latin dalam beberapa aspek kehidupan.[11] Indeks itu dilihat dengan menggunakan lebih dari 200 kriteria termasuk di antaranya adalah tingkat partisipasi politik rendah, kemampuan baca tulis, peran langsung dalam pendidikan, harapan untuk bertahan hidup, akses air bersih, tenaga kerja, standar hidup, dan keadilan jender. Dari kriteria yang ada, hanya ada dua negara yang mayoritas penduduknya Islam menempati *ranking* 'paling tinggi' yaitu Brunai Darussalam (peringkat 30) dan Kuwait (peringkat 41). Sedangkan yang lain masih berada pada *ranking medium* (sedang) dan rendah, termasuk Indonesia yang menempati peringkat 120 di tahun 2012.[12]

B. *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Secara etimologis *maqās}id al-sharī'ah* tersusun dari dua kata, *maqāṣid* dan *sharī'ah*. *Maqāṣid* adalah bentuk jamak dari kata *qas}d*, yang berarti 'bermaksud', 'menuju suatu tujuan',

[10] Jean Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002), 171-176; Robert Spencer, *The Politically Incorrect Guide to Islam* (USA: Regnery Publishing, 2005), 196-197.

[11]. Ibid., 24.

[12] Data diambil dari laporan *Human Development Index* 2000 dan 2012 yang dikeluarkan oleh *The United Nation Development Programme* (New York: Gilmore Printing Service Inc., 2013), 143-147.

'tengah-tengah', 'adil dan tidak melampaui batas', 'jalan lurus'.[13] Pemaknaan ini sejalan dengan potongan ayat dalam surat *Luqmān*, ayat 19: (dan sederhanakanlah kamu dalam berjalan).[14] Ṭāha 'Abd Raḥmān mengatakan bahwa kata *maqṣid* memiliki tiga makna, yaitu:

1. *Ḥuṣūl al-fawāid* (mendapatkan manfaat)
2. *Ḥuṣul al-tawajjuh wa al-khurūj min al-nisyān* (semakin menjauh dari sifat lupa) dan
3. *Ḥuṣūl al-gharaḍI al-ṣaḥīh wa qiyāmu al-bā'ithi al-mashrū'ī* (menuju tujuan yang benar dengan menjalankan apa yang disyari'atkan)

Sedangkan Ibn Manẓūr (w. 711 H/1317 M) mengartikan *qaṣd* dengan "konsisten dan berpegang teguh pada jalan". Dari berbagai definisi kebahasaan yang beragam di atas, apa yang dikehendaki oleh para *maqāsidiyyūn* dengan kata *al-maqāṣid* adalah *al-hadafu* (arah), *al-ghāyah* (tujuan akhir), *al-istiqāmah* (tetap/konsisten), *al-'adl* (adil), *al-i'tidāl* (sikap pertengahan), *mā warāa al-fi'l* (sesuatu yang dituju di balik perbuatan), dan *al-ghāyah min al-aḥkām al-islamiyyah* (tujuan dari hukum-hukum dalam Islam).[15]

Unsur kedua adalah kata *sharī'ah* yang berarti 'jalan menuju mata air', kebiasaan atau *sunnah*. 'Jalan', secara etimologis berarti *al-ṭarīqah*, yaitu jalan yang ditempuh menuju sumber air untuk diminum. Menurut 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/1209 M) secara terminologis, kata *al-sharī'ah* dimaknai: *al-manhaj*

[13] Fayrūz Abadī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987), 396.

[14] Selain makna di atas, kata *qaṣd* juga berarti adil (*'adl*), atau sikap pertengahan (*i'tidāl*), yaitu kebalikan dari sikap melampaui batas (*ifrāt*), seperti sikap pertengahan antara boros (*isrāf*) dan kikir (*taqtīr*).

[15] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī (Kuala Lumpur: al-Fajr, 2001), 183. Lihat juga Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah Dalīl li al-Mubtadi'* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 15.

almustaqīm allazī irtaḍāh Allāh li'ibādih wa mawrid al-aḥkām al-munadhdhamah lahū (Jalan lurus dan aturan hukum yang diridhai Allāh bagi hamba-Nya". Lebih ringkas, 'Alī al-Tahānawī mendefinisikan *al-sharī'ah* sebagai al-I'timār bi iltizāmi al-'ubūdiyyah[16] (efek perintah dalam bentuk pembebanan berupa *'ubudiyyah*).

Selain beberapa makna di atas, *sharī'ah* juga di artikan "menuju ke arah sumber pokok keadilan".[17] Kamāl Ḥabīb mendefinisikan *sharī'ah* dengan "jalan lurus yang harus ditempuh agar manusia mendapatkan keselamatan di dunia dan akhirat", sebagaimana dalam surat *al-Jāthiyah*, ayat 18: " … kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syari'at dari urusan itu, maka ikutilah syari'at itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui" dan surat *al-Māidah*, ayat 48. Al-Raysūnī mengatakan bahwa *sharī'ah* bermakna "ketentuan hukum Islam yang bersifat praktis dalam bentuk konsepsi akidah, legislasi, akhlak, maupun muamalah". Dalam konteks fikih, *sharī'ah* diartikan "hukum-hukum yang disyariatkan *Allāh* untuk hamba-Nya baik berupa ketentuan yang bersumber dari al-Qur'an atau Sunnah".[18]

Dengan demikian, *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki beragam padanan kata. Ulama *uṣūl al-fiqh*, al-Shāṭibī, sering menggunakan beberapa istilah seperti kata *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan hukum), *al-maqāṣid al-shar'iyyah fī al-sharī'ah* (tujuan hukum yang terdapat dalam hukum syari'at), dan *maqāṣid min shar' al-*

[16] Muh}ammad 'Alī al-Tahānawī. *Mawsū'ah Kashshāf Istilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, vol. 1, ed.,'Alī Dahrūj (Beirut: Maktabah Libnān, 1996), 1019.
[17] Louis Ma'luf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Mashrīq, 1986), 632.
[18] QS. 42: 13, QS. 45: 18. Lihat juga penjelasan yang diberikan oleh Fazlur Rahman. *Islam* (Chicago: University of Chicago, 1979), 108.

ḥukm (tujuan disyari'atkannya hukum Islam). Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr mengartikan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah "maksud dan hikmah yang dikehendaki pembuat syari'at dalam segala ketentuan syari'at-Nya untuk menunjukkan keunggulan (*magnimity*) hukum-hukum syari'at yang tidak ditampakkan pada kasus-kasus hukum tertentu".[19]

'Allāl al-Fāsī (w. 1394 H/1974 M) mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan "tujuan-tujuan dan rahasia-rahasia yang dikehendaki oleh pembuat syari'at pada semua ketentuan hukum Islam". Menurut Ah}mad al-Raysūnī, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah "tujuan yang selalu menempel pada hukum syari'at untuk kemaslahatan manusia".[20] Yūsuf Ḥāmid al-'Ālim mendefinisikan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah "tujuan yang hendak dicapai oleh ketentuan hukum Islam dan rahasia-rahasia yang dikehendaki oleh pembuat syari'at yang Maha Bijaksana atas setiap ketentuan hukum". Sedangkan menurut Jasser Auda, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah "tujuan dan rahasia di balik ketentuan dan ketetapan hukum Islam".[21]

Dari berbagai definisi di atas, Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī menggarisbawahi beberapa komponen dasar yang harus ada dalam *maqāṣid al-sharī'ah* yaitu: (1) harus mengandung tujuan dan rahasia yang hendak dicapai; (2) hukum syari'at; (3) semua tujuan dan rahasia yang dikehendaki harus bermuara pada

[19] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* (Beirut: Maktabah al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1963), 51.

[20] Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓriyyat al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī* (t.t.: Mat}ba'ah al-Najāḥ al-Jadīdah, 1991), 7.

[21] Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as philosophy of Islamic Law*, *A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 2.

nilai ketaatan atau *'ubūdiyyah* kepada *Allāh*; (4) tujuan dan rahasia itu berupa maslahah bagi manusia di dunia dan akhirat".[22]

Dalam pandangan beberapa sarjana Muslim kontemporer, definisi *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami pergeseran makna dan orientasi dengan melibatkan *social sciences*, filsafat hukum, dan lebih bercorak teo-antroposentris daripada teo-sentris. Wahbah al-Zuḥaylī mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan nilai-nilai dan sasaran hukum yang tersirat. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syari'at yang ditetapkan oleh *Allāh*.[23] Tawaran lainnya tentang pemaknaan *maqāṣid al-sharī'ah* dengan pencarian nilai-nilai universal berasal dari Abdullah Saeed dengan teori *kontekstual* dan *ethico-legal*-nya.

Jasser Auda menambahkan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah *wisdoms behind rulings* (rahasia-rahasia di balik ketentuan hukum) dalam bingkai prinsip-prinsip moralitas (*morality*), universalitas (*universality*), keadilan sosial (*social justice*), kemanusiaan (*human dignity*), hak asasi manusia (*human rights*) dalam rangka untuk memberikan jawaban atas berbagai persoalan yang dihadapi baik oleh komunitas Muslim maupun non-Muslim.[24]

C. *Maqāṣid al-Sharī'ah dan The Agent of Law*

Kompleksitas problem sosial, ekonomi, politik, budaya, dan sain yang saat ini sedang dihadapi umat Islam dunia adalah sebuah realitas yang tidak mungkin dipungkiri. Para pakar hukum Islam melihat bahwa akar masalah dari permasalahan ini adalah sistem hukum sebagai panduan dasar dalam melakukan segala aktifitas.

---

[22] Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, *Abḥāth fī Maqāṣid al-Sharī'ah*, 14.
[23] Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 225.
[24] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, 1-2, 23-25.

Oleh karena itu, kata para sarjana hukum Islam, mau tidak mau ijtihad dalam hukum Islam sangat diperlukan termasuk inovasi-inovasi metodologis. Landasan epistemologi istinbat hukum yang diusung oleh para ulama *uṣūl* baik klasik maupun kontemporer adalah untuk merealisasikan satu kata kunci yaitu "maslahah untuk manusia" (*al-maṣāliḥ li al-'ibād*). Dalam bingkai semangat maslahah inilah para ulama *uṣūl* mulai menggunakan dan mengembangkan suatu instrumen metodologis berupa *maqāṣid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan syari'at), *ḥikmat al-sharī'ah* (hikmah syari'at), *asrār al-sharī'ah* (rahasia-rahasia syari'at), *maḥāsin al-sharī'ah* (keindahan-keindahan syari'at).

Bermula dari realitas tersebut, para sarjana *maqāṣidiyyūn* kontemporer menjadikan isu-isu global umat manusia sebagai pijakan awal untuk mengaktualisasikan ide-ide spektakuler mereka melalui pencarian nilai-nilai universal dalam bingkai teori *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sarana untuk mengejar ketertinggalan sebagaimana data yang tertuang dalam *Human Development Index*. Meskipun ada beberapa sarjana Muslim yang kurang bisa menerima data hasil penelitian yang dilakukan oleh salah satu organ yang ada di Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB), karena indikator yang bersifat general itu memiliki tingkat akurasi dan kebenaran yang relatif dari satu negara dengan negara lain. Meskipun demikian banyak juga di kalangan sarjana Muslim yang melihat tingkat validitas data itu lebih mendekati kebenaran. Bahkan mereka memberi apresiasi dan menjadikan data HDI itu sebagai tolok ukur perkembangan dan tingkat kemajuan tarap kehidupan umat Islam.

Menanggapi hal ini, An-Na'im berasumsi bahwa rendahnya *human development* suatu negara bermuara dari sistem hukum yang berlaku. Sedangkan sistem hukum itu sendiri selalu berpijak pada metodologi istinbat hukum. Di sinilah, perlu adanya pemikiran baru tentang bagaimana sistem hukum, terutama hukum Islam, mampu berselaras dengan modernitas untuk mendorong pemeluknya sadar terhadap posisi mereka sebagai warga dunia. Oleh sebab itu, kesadaran ini harus bermula dari pembentukan *worldview* para sarjana hukum Islam sebagai *the agent of law*.

Beberapa sarjana *maqāṣidiyyūn* kontemporer seperti Ibn ʻĀshūr, Ṭāhā Jābir al-ʻAlwānī, Jamal al-Dīn ʻAṭṭia, Yūsuf al-Qarḍāwī, Muhammad Hashim Kamali, dan Jasser Auda menganggap perlu adanya evaluasi dan rekonstruksi landasan epistemologi teori *maqāṣid* sebelumnya, terutama antara abad 5-8 Hijriyyah, untuk tetap mampu mengawal berbagai isu global di atas. Melalui kerangka fundamental teori *maqāṣid* ini diharapkan bisa berkontribusi pada upaya kontemporisasi *maqāṣid* pada satu sisi dan pastinya akan memainkan peran yang cukup berarti dalam melakukan ijtihad pada sisi lain.

Dari berbagai fenomena di atas, kajian dengan tema kontekstualisasi hukum Islam melalui pendekatan *maqāsid al-sharīʾah* saat ini menjadi tema yang menarik seiring dengan ramainya diskusi, seminar, konferensi, *training* atau dalam bentuk tulisan buku dan karya ilmiah. Hal lain yang tidak kalah penting untuk dicermati adalah sejauh mana teori *maqāṣid al-sharīʾah* kontemporer dalam mewarnai agenda rekonstruksi hukum Islam pada satu sisi dan berkontribusi dalam memberikan jawaban atas beragam problematika umat Islam saat ini pada sisi yang lain.

D. *Validitas Maslahah* dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Para pakar filsafat Hukum Islam menulis bahwa tujuan hukum Islam yang paling dasar adalah bagaimana merealisasikan kemaslahatan bagi kehidupan manusia baik di dunia maupun di akhirat (*limaṣa>liḥ al-'Ibād fī al-ma'āshi wa al-ma'ād*). Barangkali inilah yang membedakan antara sistem hukum Islam dengan sistem hukum yang lain, dimana aspek transenden menjadi ruh dari setiap ketentuan yang ada. Dalam konteks inilah *maqāṣid* tampil untuk menjadi salah satu alternatif metodologi hukum Islam yang sedianya mampu menggali dan mengekstraksi nilai guna (maslahah) sebanyak mungkin bagi kehidupan manusia dan alam semesta.

Oleh sebab itu *maqāṣid* seharusnya lebih diorientasikan untuk membantu manusia dalam mencapai segala urusan yang dihadapi baik untuk jangka pendek (dunia) maupun jangka panjang (akhirat). Berdasarkan kekuatan dan cakupannya, ada beberapa tingkatan yang masing-masing memiliki hirarki yang berbeda. Sebagai contoh, nilai maslahah dari adanya larangan mencuri adalah sebagai bentuk realisasi *hifẓ al-māl* dan memiliki kedudukan lebih kuat dibanding nilai maslahah dari kebolehan transaksi jual beli baik dalam skala mikro maupun makro. Dari perspektif kekuatan maslahah para *maqāṣidiyyūn* membagi menjadi tiga bagian, yaitu;

1. *al-maqāṣid al-ḍarūriyyah*: tujuan primer
2. *al-maqās}id al-ḥājiyyah*: tujuan sekunder
3. *al-maqāṣid al-taḥsiniyyah*; tujuan tersier[25]

[25] 'Abd al-Qādir 'Awdah, dalam bukunya terutama pada bab '*tartīb al-maqāṣid al-'āmmah min al-tashrī*" menjelaskan secara panjang lebar dan sangat rapi tentang *al-maqāṣid al-ḍarūriyyāt* sehingga mudah untuk dipahami. Ia membaginya menjadi tiga

Pertama, *al-maqāṣid al-ḍarūriyyah* (kebutuhan primer) adalah untuk menunjukkan tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut juga dengan kebutuhan primer. Jika tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi maka keselamatan umat manusia akan terancam baik di dunia maupun di akhirat. Menurut al-Shāṭibī dan Ibn ʻĀshūr, *al-maqāṣid al-ḍarūriyyah* harus direalisasikan, karena jika tidak, semangat hukum Islam yang seharusnya memberi jaminan keselamatan manusia di dunia dan akhirat akan mengalami kegagalan.[26]

Untuk melengkapi hirarkhi yang dibuat al-Shāṭibī, Adnan M. Umāmah menambahkan dengan beberapa contoh riil, seperti untuk merealisasikan *ḥifẓ al-nasl* adalah dengan ijtihad, untuk merealisasikan *ḥifẓ al-nafs* adalah dengan perkawinan yang sah, untuk merealisasikan *ḥifẓ al'aql* adalah melalui pengharaman meminum khamer dan semua yang memabukkan, untuk merealisasikan *ḥifẓal-ʻirḍ* adalah melalui pemberian hukuman terhadap pelaku zina dan *qadhaf* (menuduh orang lain berbuat zina), dan untuk merealisasikan *ḥifẓal-māl* adalah dengan kehara-man mencuri, hukum *ḥad* (potong tangan) bagi pelaku dan termasuk pendusta dan pengkhianat.[27]

---

bagian, *ḍarūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, di mana ketiga tujuan tersebut harus direalisasikan dari urutan yang pertama, *ḍarūriyyāt*, kemudian urutan kedua *ḥājiyyāt*, dan baru *tahsīniyyāt*. Lihat ʻAbd al-Qādir ʻAwda, *al-Tashrīʼ al-Janāiy al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūnī al-Waḍʻī* (Beirut: Dār al-Kātib al-ʻArabī, t.th.), 203. Lihat juga Yūsuf Ah}mad Muḥammad al-Badawī, *Maqāṣid al-Sharīʼah ʻinda Ibn Taymiyyah* (Yordan: Dār al-Nafāis li al-Nashrī' wa al-Tawzī', 1999), 85.

[26]Ah}san Liḥasāsanah, *al-Fiqh al-Maqāṣid ʻinda al-Imām al-Shāṭibī wa Atharuh ʻalā Mabāḥith Uṣūl al-Tashrīʼ al-Islāmī*, 19.

[27] Adnan M. Umāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī* (Beirut: Dār Ibn al-Jawzī', 1994), 190.

Menurut al-Shāṭibī ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, atau yang sering disebut dengan *al-ḍarūriyyāt al-khams*, adalah meliputi:

1. *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama)
2. *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa)
3. *ḥifẓ al'aql* (menjaga akal)
4. *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan), dan
5. *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta).[28]

Tentang Klasifikasi hirarkhi kelima *al-maqāṣid al-ḍarūriyyāt al-khams* ini ʻAbd al-Qādir ʻAwdah menawarkan contoh penyelesaian yang cukup menarik tentang bagaimana dan tindakan apa yang harus diutamakan ketika terjadi perselisihan di antara komponen yang ada dalam *al-ḍarūriyyāt al-khams* itu sendiri. Contoh dari *ḍarūriyyāt* adalah ijtihad. Dengan melakukan ijtihad, maka seseorang telah merealisasikan *ḥifẓ al-dīn* dan menjaga agama memiliki tingkatan yang lebih utama dari *ḥifẓ al-nafs*. Selanjutnya, meminum khamer demi menyelamatkan jiwa diperbolehkan bagi orang yang dipaksa untuk meminumnya atau dalam kondisi darurat karena *ḥifẓ al-nafs* harus lebih diutamakan daripada *ḥifẓ al-ʻaql*. Dan berikutnya, jika seseorang terpaksa harus berkorban demi menyelamatkan harta orang lain yang sangat membutuhkan untuk kelangsungan hidupnya, maka hal itu boleh atau bahkan harus dilakukan karena *ḥifẓ al-nafs* memiliki kedudukan yang lebih utama dari *ḥifẓ al-māl*, dan begitu seterusnya.[29]

Para ulama *maqāsidiyyūn* sepakat bahwa dalam setiap ketentuan hukum Islam pasti bertujuan untuk merealisasikan

[28] ʻAbd al-Qādir ʻAwda, *al-Tashrīʼ al-Janāiy al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūnī al-Waḍʻī*, 203.
[29] Ibid.

kelima kebutuhan dasar di atas. Sebagai contoh, tentang hukum *qiṣās* dalam surat *al-Baqarah*, ayat 179: [30] (dan dalam *qiṣās* itu ada jaminan kelangsungan hidup bagimu hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa). Ayat ini mensyari'atkan hukum *qiṣās* dengan tujuan agar supaya ancaman bagi keberlangsungan kehidupan manusia dapat dihilangkan.[31]

Kedua, *al-maqāṣid al-ḥājiyyah* adalah kebutuhan sekunder. Al-Shāṭibī mengatakan bahwa jika kebutuhan ini tidak terpenuhi keselamatan manusia tidak sampai terancam. Namun ia akan mengalami kesulitan. Semangat dasar syari'at Islam adalah menghilangkan segala kesulitan tersebut. Adnān M. Umāmah menambahkan bahwa *ḥājiyyāh* adalah untuk memberikan keluasan kepada manusia keluar dari kesulitan dan kesempitan.[32] Sebagai contoh, dengan adanya hukum *rukhṣah* (keringanan), seperti dijelaskan Abdul Wahhab Khallaf, adalah contoh perhatian syari'at Islam terhadap orang yang berada dalam kondisi kesulitan. Contoh lain adalah pem-boleh-an tidak berpuasa bagi musafir, hukuman *diyah* (denda) bagi seorang yang membunuh secara tidak sengaja, penangguhan atau bahkan pembebasan hukuman potong tangan atas pelaku pencurian karena terdesak untuk menyelamatkan jiwanya atau keluarganya dari kelaparan dan seterusnya.

Ketiga, *al-maqāṣid al-taḥsiniyyah* adalah kebutuhan tersier. Menurut Imam al-Ghazālī, *taḥsīniyyah* adalah kebutuhan yang tidak sampai mengancam eksistensi salah satu dari lima hal pokok

[30] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT. Listakwarta Putra, 2003), 44.
[31] 'Abd al-Majīd al-Najjār, *Maqāṣid al-Sharī'ah Bi'ab'ād al-Jadīdah*, 47-46.
[32] Adnan M. Umāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī* (Beirut: Dār Ibn al-Jawzī', 1994), 335.

(*al-ḍarūriyyāt al-khams*) dan tidak pula menimbulkan kesulitan pada tingkat *ḥājiyyah* apabila tidak terpenuhi, akan tetapi ia hanya merupakan pelengkap, memperindah, mempermudah kaitannya dengan kebiasaan setempat dan dalam konteks muamalah.[33] Senada dengan Imam al-Ghazālī, al-Shāṭibī memaknai *taḥsīniyyah*[34] "kepatutan menurut adat-istiadat, menghindari hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak dalam berbagai bidang kehidupan seperti ibadah *mu'āmalah*, dan '*uqūbah*". Contoh *taḥsīniyyah* adalah anjuran berhias ketika hendak ke Masjid, anjuran memperbanyak ibadah sunnah, larangan menyiksa mayat dalam peperangan dan sebagainya.

E. Benarkah isu tentang "Pintu Ijtihad telah Tertutup"?

Sebuah pertanyaan yang cukup mengganggu di telinga para penggiat *Islamic studies* dan metodologi hukum Islam tentang sebuah pertanyaan yang pernah muncul pada awal abad ke sepuluh Masehi adalah apakah benar pintu ijtihat telah tertutup? Jika benar, tentu ini adalah sebuah kemunduran bagi umat Islam pada masa-masa berikutnya, karena ukum Islam yang sejatinya *mutaghayyirun bitaghayyur al-zamān wa al-makān* (selalu berubah sesuai dengan pergantian waktu dan tempat) sehingga mampu berdialog dengan modernitas di setiap kurun waktu, menjadi kehilangan watak dinamisnya.

Memang ada asumsi kuat bahwa ketika mazhab hukum Sunni telah mencapai tingkat kematangan di mana semua persoa-

[33] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1997), 217.

[34] Pendapat ini dikutib oleh Aḥsan Liḥasānah, *Al-Fiqh al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī wa Atharuh 'alā Mabāḥith Uṣūl al-Tashrī' al-Isla>mī*, 20.

lan besar mengenai masalah-masalah hukum positif bisa diselesaikan, maka seolah tidak perlu lagi adanya ijtihat. Tentu hal ini tidak begitu saja terjadi tanpa adanya sebab-sebab yang membenarkan adagium historis itu. Salah satunya adalah demi menyelamatkan produk hukum Islam itu sendiri dari tangan-tangan yang kurang memenuhi syarat-syarat kompetensi ideal bagi seorang mujtahid. Karena alasan inilah mereka sepakat untuk membenarkan isu historis tersebut.

Sebagian pengikut mazhab hukum Sunni melihat bahwa sistem peradilan yang telah mapan saat ini adalah bukti kematangan intelektualitas para sarjana Muslim yang juga ditopang dengan metodologi hukum yang memadai. Akan tetapi, prestasi besar para ulama klasik itu tiba-tiba dikejutkan oleh adanya pernyataan kontroversi tentang isu *the closing of the gate of ijtihad/ insidād bāb il-ijtihād* (pintu ijtihad tertutup)[35] yang berdampak pada kebekuan perkembangan hukum Islam terhitung sejak awal abad sepuluh Masehi.[36] Kondisi ini tentu memiliki pengaruh yang tidak kecil bagi perkembangan pada semua lini kehidupan umat Islam terutama sistem hukumnya.

---

[35] Shaykh Abū Zahrah secara tegas menolak isu itu dengan mengatakan bahwa dalam tradisi Shī'ah Imāmiyyah (khususnya) tidak pernah ada pernyataan "pintu ijtihad tertutup". Ia selalu terbuka, dan bahkan para imam Shī'ah Imāmah tidak pernah melarang hal itu. Lihat Ḥannān Muḥammad 'Abd al-Majīd Ibrāhīm, *al-Taghayyur al-Ijtimā'iy fī al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth: Dirāsat Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (Herndon, London: al-Ma'had al-'Ālimī li al-Fikr al-Islāmī, 2011), 141. Isu *the closure of the gate of ijtihād / insidād bāb al-ijtihād* ini bisa ditemukan misalnya dalam beberapa literatur yang ditulis oleh 'Ubaydillāh Ibn Ḥusayn al-Karhī (w. 340 H/951 M) ulama madhab Ḥanafī, Bakr Ibn al-A'lā (w. 344 H/955 M) dari mazhab Mālikī. Dan tidak ditemukan pada periode sebelum keduanya. Salih Kesgin, "A Critical Analysis of the Schacht's Argument and Contemporary Debate on Legal Reasoning Throughout the History of Islamic Jurisprudence", dalam *The Journal of International Social Research*, vol. 4, No. 19 (2011), 163.

[36] Salih Kesgin, A Critical Analysis of the Schacht's Argument and Contemporary Debate on Legal Reasoning Throughout the History of Islamic Jurisprudence, 158.

Untuk memahami kontradiksi seputar isu "pintu ijtihad tertutup", maka perlu dipahami terlebih dahulu makna ijtihad, karena para sarjana yang menggunakan istilah ijtihad memiliki persepsi yang berbeda tentang konsep ijtihad. Arti ijtihad telah berubah dari waktu ke waktu dan telah dirasakan dalam berbagai konteks oleh berbagai ulama sepanjang sejarah hukum Islam. Beberapa definisi ijtihad yang diberikan para sarjana Muslim secara kronologis adalah sebagai berikut: (1) al-Shāfi'ī (w. 204 H/819 M): "ijtihad terdiri dari analogi (*qiyās*)". (2) Ibn H}azm (w. 456 H/1064 M): "ijtihad berarti melakukan investigasi ketentuan Tuhan melalui al-Qur'an dan Sunnah". (3) Abū Isḥāk Shīrazī (w. 476 H/1083 M): "ijtihad adalah lebih umum daripada analogi karena ijtihad berarti berusaha keras untuk mencapai ketentuan hukum tertentu". (4) al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M): "ijtihad berarti upaya maksimal oleh seorang mujtahid dalam mempelajari ketentuan-ketentuan agama".[37] (5) Muṣṭafā al-Shalabī: "ijtihad berarti upaya untuk mengekstraksi hukum-hukum agama, simbol-simbol, ekspresi, dan makna teks yang amat dalam melalui sebuah metode tertentu"[38]

Bermula dari beberapa pandangan tentang pemaknaan ijtihad dalam ranah hukum Islam, sebenarnya hal-hal yang berkaitan dengan realitas, esensi, dan cakupan ijtihad sendiri masih menjadi sumber perdebatan dari abad kedua Hijriyah sampai hari ini. Beberapa sejarawan Muslim dan sarjana Barat menegaskan bahwa hak untuk menggunakan kemampuan berijtihad secara individu telah dibekukan dalam tradisi Sunni sekitar awal abad ke 10

[37] Abū Ḥāmid al-Ghazalī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilml al-Uṣūl,* vol. II (Kairo: Matba'ah Muṣṭafā Muhammed, 1973), 101.
[38] Muhammed Mustafa Shalabī, *Ta'līl al-Aḥkām,* (Mesir: t.p., 1974), 11.

Masehi.[39] Istilah yang sangat populer adalah *the closing of the gate of ijtihad / insidād bāb il-ijtihād* (pintu ijtihad tertutup).

Menurut Wael Hallaq, kesaksian sejarah itu tidaklah benar.[40] Beberapa sarjana Barat lainnya seperti W. Montgomery Watt dan Bernard Weiss lebih memilih posisi tengah. Selain itu, ada beberapa pernyataan bahwa gagasan penutupan pintu ijtihad tidak memproyeksikan realitas sebenarnya. Karena praktik ijtihad bukan hanya hak mutlak empat mazhab hukum yang ada, tetapi hak bagi setiap Muslim yang telah memiliki kapabilitas yang memadai. Karena sangat tidak mungkin jika semua persoalan yang ada harus diserahkan kepada empat mazhab hukum tersebut.

Bagi para ulama yang sepakat untuk selalu member ruang untuk melakukan ijtihad, mereka sepakat bahwa prinsip ijtihad bermuara pada hadis tentang peristiwa antara Nabi dan Mu'adh Ibn Jabal pada saat dilantik menjadi hakim (*qāḍī*) di Yaman. Kondisi ini terus berlangsung sampai masa *al-Khulafā al-Rāshidūn* dan periode Ummayyah yang dikenal dengan istilah *al-ijtihād bi al-ra'y* sampai dengan abad ke-8 M. *Pasca* abad ke-8 M ijtihad secara bertahap dipisahkan dari *ra'y*. Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H/819 M), pendiri mazhab *fiqh* Shāfi'ī, adalah yang pertama menentang *ra'y* dan lebih memilih metode ijtihad melalui *qiyās* atau analogi deduktif.

Gagasan besar al-Shāfi'ī secara gamblang dijelaskan dalam kitab yang cukup terkenal *al-Risālah fī Uṣūl al-Fiqh*. Ide itu kemudian terus dikembangkan oleh para ulama berikutnya dengan

[39] Joseph Schacht, *an Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 71-72.

[40] Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihād Closed?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984), 3-41.

mengenalkan konsep *istiḥsān* dan *istiṣḥāb*. Pada abad kedua puluh, diskusi tentang isu *the closing of the gate of ijtihad / insidād bāb il-ijtihād* (pintu ijtihad tertutup) mulai menghangat kembali baik di kalangan para sarjana Barat atau sarjana Muslim. Setidaknya ada tiga gelombang besar yang merespon isu di atas.

Pertama, Para sarjana yang percaya bahwa pintu gerbang ijtihad ditutup adalah dari kalangan Orientalis. Joseph Schacht mengklaim bahwa pada awal abad ke-10, hukum Islam telah mengalami kematangan sehingga para ulama mengambil kesimpulan bahwa semua permasalahan bisa dicarikan solusi dari pendapat para imam mazhab. Schacht menambahkan:

> *… around 900 C.E., a consensus gradually established itself to the effect that from that time onwards no one might be deemed to have the necessary qualifications for independent reasoning in law, and that all future activity would have to be confined to the explanation, application, and, at the most, interpretation of the doctrine as it had been laid down and for all.*[41]
>
> "... sekitar tahun 900 M, konsensus secara bertahap telah terbentuk dengan sendirinya sebagai akibat dari pernyataan bahwa tidak ada satupun orang yang memiliki kualifikasi untuk menjadi mujtahid mutlak, dan bahwa semua aktifitas di masa yang akan datang hanya terbatas pada penjelasan,

[41] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 71-72. Coulson juga memilih sikap yang sama dengan Shacht. Ia mengatakan: "isu *'pintu ijtihat tertutup'* adalah mungkin lebih sebagai akibat dari tekanan internal umat Islam daripada faktor eksternal, inti dari ijtihad telah dicapai ketika para ahli hukum Islam di awal abad ke sepuluh secara resmi dan mengakui bahwa kekuatan kreatifitas mereka telah sepenuhnya dituangkan". Lihat N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 81. Tampaknya Fazlur Rahman juga sependapat dengan para orientalis. Ia mengatakan: *"... at the end of the third/ninth and beginning of the fourth/tenth centuries, both the dogma and the law had taken a definite shape, the ijma' arrived at by that time was declared final and the door of 'ijtihad' was closed".* Lihat Fazlurahman, "Post-Formative Developments in Islam" dalam *Islamic Studies* (Karachi: Gateway Publications 1966), 87.

> mengaplikasikan, dan sebagian besar hanya sekedar penafsiran terhadap doktrin yang telah ditetapkan secara menyeluruh."

Kedua, kelompok sarjana Muslim yang tidak sepakat bahwa pintu ijtihad tidak pernah ditutup. Para sarjana yang berada di barisan ini adalah W. Hallaq, Jamāl al-Dīn al-Afghānī (w. 1897 M), Muḥammad 'Abduh (w. 1905 M), Muh}ammad Iqbāl (w. 1938 M), dan para ulama gerakan Salafi. W. Hallaq secara tegas menolak isu tersebut baik secara teoritis maupun secara praktis. Selain W. Hallaq, beberapa nama di atas adalah para pemikir Muslim yang selalu mengkampanyekan aktualisasi ajaran Islam melalui sebuah prinsip teologi modernitas. W. Hallaq mengatakan:*"there was no consensus on the closure of the gate of ijtihād as reported by Schacht, and that the ijtihād was to be a continual effort in theory and no such invalidation of ijtihād happen historically"* (tidak ada konsensus mengenai penutupan pintu ijtihad sebagaimana yang dinyatakan oleh Schacht, dan bahwa ijtihad telah menjadi upaya terus-menerus dalam teori dan tidak ada upaya pembatalan ijtihad dalam sejarah).[42]

Ketiga, sarjana yang mengambil posisi tengah. Barisan tengah ini adalah Bernard Weiss, Edward Sell, Muhammad Ali, Muhammed Shāfi'ī dan Ziya Gokalp. Mereka lebih memilih jalan tengah yakni "benar bahwa pintu ijtihad telah tertutup akan tetapi telah dibuka kembali seiring dengan kebutuhan dan berbagai persoalan baru yang mendesak untuk melakukan ijtihad".[43] Dari ketiga kelompok yang saling berseberangan di atas, tampaknya

[42] Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihād Closed?", 3-41.
[43] Shaista P. Ali Karamali, "The Ijtihad Controversy" dalam *Arab Law Quarterly*, Vol. 9, No. 3 (1994), 251-254.

kelompok terakhir inilah yang banyak diyakini tingkat keotentikannya karena banyak sumber klasik yang membenarkan isu tersebut. Akan tetapi seiring dengan perkembangan yang bergitu pesat diberbagai sendi kehidupan menuntut para sarjana Muslim untuk tetap melakukan aktifitas ijtihad dengan berbagai metode dan pendekatan.

F. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Aktualisasi Hukum Islam

Maqāṣid al-sharī'ah adalah sebuah istilah yang tidak sama sekali baru. Setidaknya istilah itu muncul dari karya-karya ulama yang ada pada mulai abad 9-10 Masehi. Kata ijtihad diderivasi dari kata '*al-juhd*' atau '*al-jahd*' yang bermakna 'berjuang', 'bersungguh-sungguh', dan 'mengerahkan'. Sedangkan dalam konteks fikih, 'ijtihad' didefinisikan dengan "mengerahkan segala kemampuan untuk mengurai kasus-kasus hukum yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash atau dalam *ijma'*".[44] Kata ini juga biasanya diidentikkan dengan '*rethinking*'[45] atau '*independent reasoning*'.[46] Sayf al-Dīn al-Āmidī (w. 731 H/1334 M) menefinisikan ijtihad dengan "upaya maksimal seorang yang memiliki kemampuan untuk memecahkan berbagai masalah hukum secara individu".[47] Edward Sell mendefinisikan ijtihad dengan "mencapai tingkat otoritas dalam menentukan prinsip-prinsip hukum".[48] Secara teknis, istilah ijtihah menggambarkan tentang kemampuan seorang *fuqa-*

[44] Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, *Abḥāth fī Maqāṣid al-Sharī'ah* (Beirut, Lubnān: Muassasah al-Ma'ārif li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 2008), 170.

[45] Fazlur Rahman, "Post-Formative Developments in Islam" dalam *Islamic Studies* (Karachi: Gateway Publications, 1962), 12.

[46] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 69.

[47] Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, vol. IV (Beirut, Lubnān: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984), 169.

[48] Edward Sell, *The Faith in Islamic Law* (London: t.p., 1896), 32.

hā dalam mencari solusi atas kasus-kasus hukum yang merepresentasikan maslahah bagi komunitas Muslim.

Para tokoh *maqāṣidiyyūn* seperti Ibn 'Āshūr, Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, Aḥmad al-Raysūnī, Jamāl al-Dīn 'Aṭṭia dan lain-lain juga sepakat bahwa hukum syari'at (*al-Qur'ān*) di samping memuat nilai-nilai *juziyyāt* (parsial), ia juga mengandung nilai-nilai *kulliyyah* (universal) yang seharusnya dipahami melalui pendekatan yang holistik (*kulliyyah*) dalam aras kerangka berfikir *maqāṣid*.[49]

Al-Shāṭibī memberi aksentuasi bahwa pengetahuan *maqāṣid* adalah prasyarat bagi seorang mujtahid saat ini. Penolakan terhadap *maqāṣid* bisa berakibat fatal pada hasil ijtihad dan fatwa. Mereka yang menganggap teori *maqāṣid* sebagai ahli *bid'ah* adalah mereka yang memahami nash secara tekstual dan kurang memberikan ruang pada aspek pemaknaan dan objek yang dimaksud.[50] Menurut al-Shāṭibī, signifikansi *maqāṣid* sebagai kerangka berfikir epistemik dalam ijtihad adalah:

a. Untuk memahami suatu ungkapan nash baik al-Qur'an maupun hadis kemudian mengeluarkan maksud nash tersebut melalui pendekatan kaidah linguistik (*linguistic maxim*) yang biasa dioperasionalkan dalam disiplin *uṣūl al-fiqh*.
b. Untuk mencari titik temu dalam kasus adanya dalil yang kontradiksi (*ta'ārud*}) menurut para *fuqahā*.
c. Untuk menegaskan tentang pentingnya analogi, *'illah*, dan hikmah yang terkandung dalam nash.

---

[49] Muh}ammad Hashīm Kamālī, *Principles of Islamic Jurisprudence* (t.t.: Islamic Texts Society, 2003), 179.

[50] Aḥsan Liḥasāsanah, *al-Fiqh al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī wa Atharuh 'alā Mabāḥith Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*, 26-27.

d. Untuk memberi panduan dalam mengimplementasikan suatu perbuatan yang tidak ada ketentuan dalam nash melalui pertimbangan maslahah.
e. Dalam kasus tertentu di mana seorang mujtahid tidak mampu melacak tujuan pembuat syari'at, maka mengaplikasikan ketentuan nash secara tekstual adalah lebih baik sebagai bentuk penghambaan (*al-ta'abbudī*).[51]
f. Harus ada kesadaran untuk melakukan penelitian yang mendalam tentang kasus-kasus yang tidak disebutkan secara langsung dalam teks dengan cara *istiqrā'*.[52]

Senada dengan al-Shāṭibī, Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa pengetahuan tentang *maqāṣid* sangat diperlukan untuk ijtihad dan segala bentuk manifestasinya. *Fuqahā'* yang memahami nash secara tekstual atau literal hanya fokus pada satu aspek akan kehilangan aspek kontekstual dan semakin jauh dari semangat syari'at itu sendiri sehingga hukum Islam terkesan kaku dan menyulitkan.[53] Menanggapi keenam poin yang ditulis al-Shāṭibī di atas, Ibn 'Āshūr mengatakan *fa al-fāqih biḥājatin ilā ma'rifah maqāṣid al-sharī'ah fī haẓihi al-anḥāī kullihā* (maka seorang mujtahid sangat perlu untuk mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* dari berbagai aspek secara komprehensif).[54]

---

[51] Ibid., 27-28.
[52] Ibid.
[53] Muhammad T}ahir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharīah al-Islāmiyyah* (Tunis: Matba'at al-Istiqāmah, 1966), 15-16.
[54] Kelima argumentasi al-Shāṭibī di atas juga dikutib oleh Ibn 'Āshūr. Ia sepakat dengan al-Shāṭibi bahwa semua ketentuan syai'at pasti mengandung *maqāṣid* meskipun kerap kali seorang mujtahid tidak mampu untuk mengungkapnya. Lihat Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī (Tunisia: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī', 2001), 183-184. Jasser Auda juga sependapat dengan al-Shāṭibī tentang kelima argumentasi di atas. Akan tetapi ia mengelaborasi dengan beberapa contoh kasus yang semuanya mengarah pada

Masih berkaitan dengan pentingnya ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* terhadap efektifitas ijtihad, dalam makalah yang bertajuk *Maqāṣid al-Sharī'ah According to al-Qarḍāwī in the Book 'al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām'*, Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari mengatakan bahwa mempelajari ilmu *maqās}id* adalah *farḍu kifāyah*.[55] Lebih lanjut Basri merinci beberapa poin tentang pentingnya *maqās}id* bagi upaya dinamisasi hukum Islam, yaitu: (1) untuk menggali kebenaran kandungan al-Qur'an secara komprehensif; (2) untuk bisa memahami hukum syari'at dalam bingkai universalitas; (3) untuk memberikan spirit gerakan ijtihad; (4) sebagai sarana verifikasi terhadap produk ijtihad; (5) semakin memperkuat dan memberikan panduan dasar bagi para mufti terhadap berbagai persoalan umat yang kompleks.[56]

Tentang pentingnya *maqās}id* terhadap ijtihad, terdapat silang pendapat di kalangan ulama. Sebagai ilustrasi adalah tentang kebolehan pembayaran zakat dalam bentuk uang (bukan makanan pokok). Imām Ḥanafi memperbolehkan pembayaran zakat dalam bentuk uang yang senilai. Sedangkan Imām al-Shāfi'ī (w. 204 H/820 M) tidak boleh dan harus dibayar dalam bentuk makanan pokok. Imām Ḥanafī memahami bahwa fungsi utama zakat adalah untuk membantu fakir miskin sehingga zakat bisa

aplikasi *maqāṣid* di ranah yang lebih luas cakupannya. Penjelasan lebih lanjut bisa diihat dalam karyanya. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah Dalīl li al-Mubtadi'* (Herndon, London: al-Ma'had al-'Ālimī li al-Fikr al-Islāmī, 2011), 64-77.

[55] Pendapat ini sama dengan Jasser Auda yang mengatakan bahwa mempelajari ilmu *maqāṣid* adalah wajib kifayah (*representative obligatory*). Hal ini mengingat berbagai persoalan modernitas yang tidak cukup hanya merujuk pada bangunan fikih klasik (*al-fiqh al-taqlīdiyyah*). Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as philosophy of Islamic Law*, 75.

[56] Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari, "*Maqāṣid al-Sharī'ah According to al-Qarḍāwī in the Book 'al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām'",* dalam *International Journal of Business and Social Science*, vol. 2, No. 1 (Januari 2011), 240-241. Lihat juga Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), 54-57.

dibayar dalam bentuk keduanya (uang atau bahan makanan pokok).[57]

Imām Mālik (w. 179 H/795 M) ketika ditanya tentang apa konsekwensi zakat *māl* yang dibayarkan lebih awal (tidak pada akhir tahun), apakah ia masih punya kewajiban untuk membayar di akhir tahun atau sudah gugur kewajibannya. Kemudian Imām Mālik membuat analogi dengan seseorang yang melakukan salat sebelum waktunya, maka ia tetap berkewajiban untuk melakukan salat (mengulang) pada waktu yang semestinya.

Para *fuqahā'* mazhab Mālikī seperti Ibn 'Arabī (w. 543 H/1148 M) dan Ibn Rushd (w. 520 H/1126 M) tidak sependapat dengan gurunya. Mereka berpendapat bahwa meskipun dibayar sebelum akhir tahun, tetap sah. Mereka memberi dua argumentasi: (1) ada perpedaan antara zakat dan salat. Waktu salat telah ditentukan secara pasti sedangkan zakat tidak; (2) salat adalah ibadah *maḥẓah* (*ḥabl min Allāh*) dengan ketentuan-ketentuan yang bersifat *qaṭ'ī*, sedangkan zakat lebih pada dimensi muamalah atau sosial yang memiliki kekuatan hukum *ẓannī* (bahasa Inggris: *uncertainty*). [58]

G. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Problem Hak Asasi Manusia

Saat ini *maqāṣid* adalah sebuah tema diskusi yang cukup menarik seiring dengan maraknya seruan untuk melakukan reformasi, reaktualisasi, rekonstruksi hukum Islam. *Maqās}id* menawarkan semangat yang linier dengan pemikiran di atas. Pada bagian ini akan diurai hubungan antara *maqās}id al-sharī'ah* dan isu-isu global, diantaranya: *maqāṣid-based appoach* dalam meres-

[57] Ah}mad al-Raysūnī, *Naẓāriyyāt al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*, 336.
[58] Ibid., 39, 336.

pon isu-isu *human rights*, *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai fondasi dasar *inter-faith dialogue, dan maqāṣid al-sharī'ah* dan isu *gender*

Para ulama *maqāṣidiyyūn* kontemporer selalu berupaya untuk mengembangkan *maqāṣid* dengan menggunakan perspektif kekinian. Salah satu pendorong munculnya semangat reformasi (*tajdīd*) adalah adanya dugaan kuat bahwa perkembangan kajian hukum Islam saat ini masih belum mampu berselaras dengan kemajuan pola pikir manusia moderen. Di samping itu, fikih dan implikasinya dalam pranata sosial, dianggapnya masih terlalu kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan jaman, khususnya yang terkait dengan persoalan-persoalan *ḥudūd, human rights*, hukum publik, *gender* dan lain-lain.[59] Oleh sebab itu, dibutuhkan adanya dialog antara pemahaman terhadap *fiqh* klasik dengan ilmu-ilmu baru untuk bisa menjawab berbagai isu global.

Pada sisi lain, ketertinggalan perkembangan sumber daya manusia di dunia Islam dari negara Barat, sebagaimana yang ditunjukkan dalam hasil *Human Development Index*, adalah salah satu bukti bahwa ada masalah serius dengan sistem hukum Islam, teologi dan filsafatnya. Menanggapi persoalan ini, Mahmoud Mohammed Taha (w. 1985 M) ingin berkontribusi melalui pendekatan evolusi syari'at (*taṭwīr al-tashrī'*), yakni lebih menekankan pada periode Makkah karena lebih bersifat *uṣūl* dan memuat nilai-nilai universal dan fundamental sebagai semangat dasar dalam pergaulan dunia.[60] Ia lebih menekankan pada nilai-

[59] Jasser Auda, "Europe a Land of Islam", dalam http://islamstory.com/en/node/38951

[60] Ayat-ayat Makkiyyah biasanya menggunakan istilah-istilah yang umum seperti "wahai manusia", "wahai anak Adam", seperti bisa dilihat pada Q.S. 49:13, 17:70. Sedangkan ayat-ayat Madaniyyah menggunakan ungkapan secara khusus, seperti "wahai orang-

nilai keadilan, persamaan, martabat manusia *(human dignity*) tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan, agama, ras, dan lain-lain.

Menurut An-Na'im, perjumpaan antara hukum Islam (syari'at) dalam konteks sejarah[61] dan konsepsi hak asasi manusia (HAM) dalam terminologi moderen bisa dipertemukan melalui nilai-nilai dasar kemanusiaan dalam tatanan kehidupan moderen baik dalam skala nasional, regional, maupun internasional melalui sikap arif dan *worldview* yang memadahi dari para sarjana hukum Islam kontemporer.[62] Jasser Auda memaknai 'sikap arif' dan *worldview* yang dimaksud An-Na'im dengan pentingnya agenda reformasi (*tajdīd/renewal*) metodologi hukum Islam yang linier dengan deklarasi nilai universal manusia (*universal declaration on human rights*/UDHR).[63] Dengan demikian, menurut Auda, sumber istinbat hukum Islam kontemprer adalah: (1) al-Qur'an; (2) al-Sunnah; (3) maslahah yang diderivasi dari teks; (4) ijtihad

orang yang beriman" atau tentang perbedaan status laki dan perempuan seperti dalam Q.S. 4:34 dan seterusnya.

[61] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 79. Menurut penuturan Joseph Schacht "secara fundamental hukum Islam bersumber dari al-Qur'an dan sunnah sebagaimana dipahami melalui praktek dari para *fuqahā*' generasi pertama, yakni teks al-Qur'an dan sunnah yang telah dipraktekkan Nabi Muhammad dan para sahabat dan beberapa generasi berikutnya sampai akhir pemerintahan Bani Umaiyyah. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 18.

[62] Abdullah Ahmed An Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1990), 170-173.

[63] Kontribusi nilai-nilai universal yang termuat dalam Deklarasi Islam Universal tentang Hak Asasi Manusia (*A Universal Islamic Declaration on Human Rights*) di deklarasikan pada tahun 1981 oleh sejumlah tokoh dan sarjana Muslim dari seluruh dunia di UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*). Tokoh utama UIDHR adalah Abul A'la Mawdudi dan Sutan Hussein Tabandeh. Lihat Jean Jacques Waardenburg, *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002), 171-176; Robert Spencer, *The Politically Incorrect Guide to Islam* (USA: Regnery Publishing, 2005), 196-197.

para imam mazhab; (5) rasio manusia; (6) nilai-nilai universal yang dimuat dalam deklarasi hak asasi manusia baik dalam skala nasional maupun internasional.[64]

Sependapat dengan An-Na'im, Samine Yasmeen mengatakan bahwa kontekstualisasi *maqāṣid* melalui spirit pencapaian maslahah manusia dengan menjadikan hak asasi manusia sebagai tolok ukur pada saat ini adalah cara yang tepat bagi umat Islam.[65] Muhammad Umer Chapra dalam bukunya yang berjudul *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqās}id al-Sharī'ah* menegaskan tentang pentingnya pendekatan *maqāṣid* dalam merealisasikan perdamaian dunia.[66]

Melalui pendekatan *maqāṣid*, beberapa tokoh *maqāṣidiyyūn* juga antusias untuk memberikan sumbangsih terhadap kemajuan umat Islam pada satu sisi dan untuk semakin memperkuat posisi *human development* dan *human rights* yang dikembangkan PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) pada sisi yang lain. Dimulai dari Ibn 'Āshūr yang menawarkan *h}ifẓ al-usrah* (menjaga keluarga), *al-h}urriyyah al-i'tiqādiyyah* (kebebasan beragama), *orderliness* (ketertiban), *civility* (kesopanan), *human rights* (hak asasi manusia), *freedom* (kebebasan), dan *equality* (persamaan) sebagai tujuan tertinggi hukum Islam.[67] Selanjutnya, di era kontemporer,

---

[64] Jasser Auda, *Maqa>sid al-Shari>'ah as Philosophy of Islamic Law, A Systems Approach*, 159. Secara singkat, bisa digarisbawahi bahwa prinsip-prinsip dasar modernitas dalam ranah hukum Islam adalah reformasi, reinterpretasi, evolusi, rekonstruksi, kontekstualisasi hukum Islam, tradisi, pola pikir yang rasional dalam bingkai *maqāṣid al-sharī'ah* atau *maṣlaḥah*. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law,* 147.

[65] Samine Yasmeen, *Muslim in Australia: The Dinamics of Inclution and Exclusion* (Melbourne: Melbourne University Press, 2010), 111-112.

[66] Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāṣid al-Sharī'ah* (Herndon, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 6-7.

[67] Gagasan Ibn 'Āshūr, menurut Halim Rane, memiliki kontribusi penting bagi dasar-dasar kontemporisasi *maqāṣid al-sharī'ah* dalam merespon isu-isu *human rights* di abad dua

Yūsuf al-Qarḍāwī menambah beberapa poin penting seperti kesejahteraan sosial, kebebasan, dan martabat manusia. Sedangkan Hashim Kamali berkontribusi pada penambahan nilai-nilai kebebasan dan kemerdekaan, menjaga hak-asasi manusia, perkembangan ekonomi dan riset, perkembangan sain dan tehnologi.[68]

Nilai-nilai universalitas yang digali melalui pendekatan *maqāṣid* itu menurut Auda sebagai bentuk konkrit sekaligus wujud keseriusan umat Islam dalam mewujudkan keadilan, kesamaan derajat, perdamain, toleransi, pengembangan sumber daya manusia, problem jender yang dihadapi umat manusia baik dalam skala mikro maupun makro.[69]

H. *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai Fondasi Dialog Antar Agama

Teologi sistematik (*systematic theology*) adalah sebuah pendekatan yang dioperasionalkan dalam wilayah agama terutama yang berkaitan dengan doktrin dan keyakinan. Teologi sistematik berusaha untuk memotret secara utuh semua aspek yang memiliki keterkaitan dengan agama dan keyakinan, seperti sejarah, filsafat, sain, akhlak (*ethics*) sebagai sebuah sistem yang holistik. Teologi sistematik cukup populer khususnya dalam tradisi teologi agama Kristen.[70]

---

puluh. Lihat Halim Rane, *Islam and Contemporary Civilization: Evolving Ideas, Transforming Relations* (Melbourne: Melbourne University Press, 2010), 94-95.

[68] Ibid.

[69] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah a Beginner's Guide* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 26-27.

[70] Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: zondervan Publishing House, 2000), 22.

Teologi sistematik Kristen mempertanyakan hal mendasar, seperti "sebenarnya apa yang telah diajarkan oleh Bible kepada kita saat ini untuk menghadapi berbagai persoalan baru?". Melalui teologi sistematik, Kristen berusaha melakukan dua hal pokok, yaitu: (1) pengelompokan data dan sumber dari semua ajaran Bible yang relevan dengan topik pembicaraan, seperti ritual, keadilan, kebenaran, persaudaraan, kasih sayang, persatuan, memahami perbedaan, dan moralitas; (2) langkah berikutnya adalah mengelompokkan, mengklasifikasikan, menafsir ulang, dan mengintegrasikan berbagai aspek dan ajaran tersebut menjadi sebuah tatanan baku dalam konteks kekinian.

Menurut Jasser Auda, teologi sistematik dalam tradisi Kristen dalam pengertian semacam itu memiliki kemiripan dengan pendekatan *maqāṣid* dalam kajian hukum Islam. Kedua pendekatan ini sama-sama menawarkan sebuah konsep 'reinterpretasi' dan 'kontekstualisasi' doktrin agama sebagai dasar upaya dinamisasi hukum agama dalam menghadapi perubahan sosial.[71] Jika dalam *maqāṣid* terdapat klasifikasi *al-ḍarūriyyāt al-khams* seperti melindungi agama (*hifẓ al-dīn*), melindungi jiwa (*hifẓ al-nafs*), melindungi akal (*hifẓ al-'aql*), melindungi keturunan (*hifz} al-nasl*), melindungi harta benda (*hifz} al-māl*),[72] maka para teolog sistematik juga memiliki konsep yang sama, seperti pentingnya melindungi kehidupan manusia, kesehatan manusia, menjaga jiwa dengan cara 'melarang meng-konsumsi alkohol', pentingnya

[71] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah a Beginner's Guide* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 46-47.

[72] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd Ṣāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H.), 172. Lihat juga Ibrāhīm al-Ghirnāṭī al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 3, ed. 'Abdullah Darāz (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 47.

memelihara dan membina keluarga, dan seterusnya.[73] Untuk lebih menguatkan tesis Jasser Auda tentang kedua pende-katan di atas, dalam perspektif yang sedikit agak berbeda, John Hick menegaskan:

> *That although the language, concepts, liturgical actions, and cultural ethos differ widely from one another, yet from a religious point of view basically the same thing is going on in all of them, namely, human beings comes together within the framework of an ancient and highly developed tradition to open their hearts and minds to God.*[74]

Melalui pandangan holistik (*shumūliyyah*) dalam *maqāṣid*, para teolog atau *mutakallimūn* akan meletakkan doktrin agama dan keyakinan tertentu sebagai prinsip *ethics* dan moralitas-universal dalam rangka mencapai tujuan bersama. Nilai-nilai *ethics* dan moralitas-universal yang digali melalui ajaran agama-agama pasti mengandung spektrum kesamaan meskipun berbeda dalam praktek keagamaan masing-masing. Auda meyakini bahwa melalui pendekatan teologis berbasis tujuan (*purpose-based*

---

[73] Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Grand Rapids: zondervan Publishing House, 2000), 124, 208. Lihat juga Wayne A. Grudem, *Bible Doctrine: Essential Teachings of the Christian Faith* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House 1999), 1.

[74] Perjalanan Hick sebagai seorang Kristen berawal di sebuah Gereja Anglikan di Inggris. Pandangan dunia (*worldview*) Hick pada masa mudanya adalah humanis. Ketika berusia 18 tahun, ia mengalami pertobatan *evangelikal* di *University College*, Hull. Ia menerima sepenuhnya doktrin-doktrin Kegerejaan. Pergeseran teologisnya mulai nampak pertama kali pada tahun 1961 ketika ia mengajar di *Princeton Theological Seminary*. Pada saat itu Hick mulai mempertanyakan tentang historisitas kelahiran dari anak dara perlu dipertahankan untuk mendukung inkarnasi. Ketika mengajar di departemen teologi di universitas *Birmingham*, ia mulai mengembangkan paham pluralisme. Di kota ini ia berjumpa dengan para imigran yang berlatar belakang Muslim, Sikh, Hindu, beberapa kelompok Buddhis, dan juga komunitas Yahudi yang telah lama berada di kota itu. Ia menjadi salah seorang pendiri *AFFOR* (*All Faiths for One Race*). Sebagai salah seorang pimpinan, ia sering mendatangi Sinagoga, Masjid, Kuil Hindu dan Sikh. Lihat John Hick, *God Has Many Names* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 38. Dan John Hick, "A Pluralist View", dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 29-42.

theology) akan mampu memainkan peran penting dalam merealisasikan dialog antar agama (*inter-faith dialogue*).[75]

Dengan terciptanya *inter-faith dialogue*, maka keberagamaan seseorang dapat memainkan peran penting dalam menciptakan perdamaian di dunia, perdamaian antara masyarakat dan perdamaian antar individu. Sekaligus juga dapat mereduksi, untuk tidak mengatakan menghilangkan, sikap eksklusif dalam domain agama. Kaitannya dengan hal ini, Abdullah Saeed mengatakan:

> *The issue of how Muslims see the religious 'other' is of fundamental importance to establishing peace among the people of the world. Muslims comprise roughly 20% of the world's population. Islam has the second highest number of followers after Christianity. In this talk, I will be arguing that a religious tradition with an inclusive view of the religious 'other' can play an important role in establishing peace in the world, peace between communities and peace between individuals. More inclusivism equals a better chance for peace in the domain of religion.*[76]
>
> "Isu tentang bagaimana umat Islam melihat keberagamaan orang lain adalah sangat penting sebagai sarana menciptakan perdamaian di antara masyarakat dunia. Muslim terdiri dari sekitar 20% dari populasi dunia. Pengikut Islam memiliki jumlah tertinggi kedua setelah agama Kristen. Dalam pembicaraan ini, saya akan mengatakan bahwa suatu tradisi keagamaan dengan pandangan inklusif terhadap keberagamaan orang lain dapat memainkan peran penting dalam menciptakan perdamaian di dunia, perdamaian antara masyarakat dan perdamaian antar individu. Sikap inklusif lebih

[75] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah a Beginner's Guide,* 48.

[76] Abdullah Saeed, *Understanding the Three Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity and Islam "Towards a More Inclusive View of the Religious 'Other'"* disampaikan dalam St David Lecture Theatre, University of Otago, Dunedin, N.Z., Wednesday 5th September 2007, Dalam http://www.dunedininterfaith.net.nz/lecture07.php

identik dengan kesempatan yang lebih baik untuk perdamaian dalam domain agama".

Tampaknya dalam konteks universalitas, jauh sebelumnya Ibn 'Āshūr juga sependapat bahwa ada titik temu antara agama-agama yang bisa dipahami melalui pendekatan *maqāṣid* terutama melalui konsep *al-fiṭrah* dan *samāḥah* (toleransi).[77] Melalui *fiṭrah,* maksud dan tujuan manusia sebagai makhluk pasti mendambakan kehidupan yang aman, damai, ingin hidup rukun, ingin selamat dunia dan akhirat. Sedangkan melalui aplikasi konsep *samāḥah* ketika bergaul dengan selain Islam ia ingin menegaskan sekali lagi bahwa hal itu justru akan menunjukkan ketinggian Islam itu sendiri. Ia mengatakan *lahum mā lanā wa 'alaihim mā 'alainā* (kita wajib melindungi mereka dan begitu juga sebaliknya).[78] Ibn 'Āshūr adalah orang pertama yang menggeser konsep *ḥifẓ al-dīn* dalam aras modernitas menjadi 'kebebasan beragama' (*al-ḥurriyyah al-i'tiqādiyyah*) atau para ulama kontemporer sering mengutip penggalan ayat al-Qur'an surat *al-Baqarah* ayat 256 ("tidak ada paksaan dalam urusan agama …").

I. *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Isu Gender

Pada tahun 1930, Tahar Haddad (1899-1936 M), seorang profesor dalam bidang hukum Islam dari Universitas *Al-Zaytuna*, pernah menulis sebuah artikel dengan judul "*Our Woman in the Shari'ah and in Society*". Dalam tulisannya ini Tahar mengajak kepada kaum perempuan untuk ikut berkontribusi secara aktif dalam melakukan interpretasi sumber-sumber hukum Islam

[77] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī (Tunisia: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī', 2001), 269-271.

[78] Fatḥī Ḥasan Mulkawī, *Al-shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr wa Qaḍāyā al-Iṣlāḥ fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir* (Herndon: al-Ma"had al-'Ālimī li al-Fikr al-Islāmī, 2011), 598-601.

menurut perspektif mereka.[79] Langkah ini kemudian diikuti oleh beberapa ulama Maroko seperti 'Allāl al-Fāsī (w. 1368 H/1974 M). Dalam bukunya *Maqāṣid al-Sharī'ah*, Al-Fāsī menegaskan bahwa prinsip "persamaan derajat" manusia dalam Islam menegasikan superioritas vs inferioritas dan laki-laki vs perempuan, karena hal ini justru akan mereduksi semangat 'pembebasan' yang menempatkan *Allāh* sebagai yang paling superior.[80]

Belakangan ini, problem ketidakadilan gender menjadi *trending topic* dan berhasil menyedot perhatian banyak pemerhati gender dan para peneliti. Hal ini karena sering terjadi ketimpangan yang terjadi dan bermuara pada argumen teologis-historis bahwa peran perempuan hanya terbatas pada ruang-ruang tertentu. Di negara Eropa, sejumlah aktifis Muslim perempuan sekuler seperti Amina Wadud (Maroko)[81], Fatima Mernissi (Amerika)[82], dan Riffat Hassan (Pakistan)[83] melontarkan kritik tajam terhadap *mufassir* klasik dan modern yang menampilkan

[79] Yahia H. Zoubir, "Reformist Islamic Thinkers in the Maghreb", dalam *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, ed., Shireen T. Hunter (New York: M.E. Sharpe, Inc.: 2009), 134-135.

[80] Ibid.

[81] Amina Wadud (lahir 1952) berasal dari Maroko. Dalam tipologi Arab kontemporer, Amina Wadud tergolong dalam kelompok reformis dengan metode dekontruksi dan rekontruksi. Dia sangat menentang terhadap golongan fundamentalis. Pendekatan yang ia pakai adalah; (1) feministik dan sosio historis-kultural. Pendekatan ini ada kaitannya dengan pengalaman dan pergumulan para perempuan Afrika dan Amerika dalam upaya memperjuangkan keadilan *gender*. Lihat http://pasaronlineforall.blogspot.com /2010/12 / biografi-amina-wadud.html

[82] Fatima Mernissi dilahirkan tahun 1940 di Fez, Maroko. Lihat http ://ahmadwasim. blogspot. Com / 2009 / 04 / fatima-mernissi. html

[83] Riffat Hassan (lahir 1943) berasal dari Pakistan. Ia sangat dikenal dengan ide-idenya tentang formulasi teologis yang mengedepankan sisi-sisi progresifitas. Menurutnya al-Qur'an hanya memberikan prinsip-prinsip dasar sebagai kerangka nilai yang harus di perhatikan dalam berijtihad. Lebih jauh Riffat Hassan berobsesi melakukan dekonstruksi terhadap bangunan teologi klasik yang dianggapnya bias patriarkhi dan ia menawarkan teologi feminis, sebuah formulasi keagamaan dengan sensitifitas dan berperspektif kesetaraan *gender*.

ketidakadilan historis (*historical injustices*) dengan keberpihakan kepada laki-laki (*male-oriented*) dan sangat bias *gender*.

Secara tegas, mereka juga tidak sepakat terhadap bagian waris *one-half* (Jawa; *sak pikul sak gendongan*) karena sama sekali tidak mencerminkan 'keadilan' dan kurang memahami konteks sosio-historis pada saat turunnya ayat.[84] Mestinya, tandas Mernissi, jika konteks sosio-historis itu berubah, maka ketentuan *one-half* itu juga seharusnya berubah. Inilah bagian kecil dari imperioritas perempuan yang berlangsung cukup lama sebagai akibat dari proses kritik sejarah (*historical-critical*) yang tidak memiliki tempat pada pendekatan yang dipakai oleh para *mufassir* klasik dan bahkan moderen. Dan hal ini juga, tambah Mernissi, yang menunjukkan kegagalan integrasi antara Arab abad ke tujuh dengan kaum perempuan abad moderen.[85]

Apa yang diusulkan oleh Muslim sekuler yang termuat dalam dokumen "*A Secular Muslim Manifesto*" adalah salah satu contoh lain yang cukup menarik untuk didiskusikan ulang, diantaranya adalah: (1) dalam konteks sebuah keinginan untuk menghambakan diri kepada Allah, maka tidak ada perbedaan antara Muslim laki-laki dan perempuan. Oleh sebab itu, semua gerakan dan paham anti perempuan atau laki-laki harus dihapuskan; (2) antara laki-laki dan perempuan keduanya memi-liki hak dan tanggungjawab yang sama secara proporsional, terutama di ranah publik; (3) semua gerakan atau paham, selama tidak

[84] Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 8.

[85] *Is it possible that Islam's message had only a limited and superficial effect on deeply superstitious seventh century Arabs who failed to integrate its novel approaches to the world and to women?* Lihat Fatima Mernissi, 'A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam', dalam *Liberal Islam*, ed., Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), 126.

merusak tatanan hukum yang berlaku, maka ia memiliki hak untuk hidup di Prancis, termasuk kelompok *gay* dan *lesbian*; (4) semua bentuk rasisme dan anti-semitik atas nama Islam harus segera dihentikan.[86]

Diskursus *gender* dalam agenda feminisme kontemporer banyak memfokuskan pada persamaan hak, partisipasi perempuan dalam kerja, pendidikan, kebebasan seksual maupun hak reproduksi. Sejak abad 17 hingga 21 perjuangan feminis telah mengalami pasang surut. Gender adalah suatu istilah yang relatif masih baru. Menurut Shorwalter, wacana jender mulai ramai dibicarakan pada awal tahun 1977, ketika sekelompok feminis di London tidak lagi memakai isu-isu lama seperti *patriarchal* atau *sexist*, tetapi menggantinya dengan isu Jender (*gender discourse*).[87] Sebelumnya istilah *sex* dan *gender* digunakan secara rancu dan rigit. Dimensi teologi gender masih belum banyak dibicarakan, padahal persepsi masyarakat terhadap gender banyak bersumber dari tradisi keagamaan. Karena itu pula berbagai problem seputar ketidak-adilan gender banyak ditemukan di wilayah-wilayah dengan basis masyarakat yang teguh memegang doktrin agama.

Kajian-kajian tentang gender memang tidak bisa dilepaskan dari kajian teologis. Hampir semua agama mempunyai perlakuan-perlakuan khusus terhadap kaum perempuan. Posisi perempuan di dalam beberapa agama dan kepercayaan ditempatkan sebagai *the second sex*. Ketimpangan peran sosial berdasarkan jender masih tetap dipertahankan dengan dalih doktrin agama. Agama dilibatkan untuk melestarikan kondisi di mana kaum perempuan tidak menganggap dirinya sejajar dengan laki-laki. Tidak mustahil

[86] Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, 147.
[87] Elaine Showalter, *Speaking of Gender* (New York & London: Routledge, 1989), 3.

di balik "kesadaran" teologis ini terjadi manipulasi antropologis yang bertujuan untuk memapankan struktur patriarki,[88] yang secara umum merugikan kaum perempuan dan hanya menguntungkan kelas-kelas tertentu dalam masyarakat. Pandangan di sekitar teologi jender berkisar pada tiga hal pokok; (1) asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan; (2) fungsi keberadaan laki-laki dan perempuan; (3) persoalan perempuan dan dosa warisan. Ketiga hal ini memang dibahas secara panjang lebar dalam kitab suci beberapa agama. Jadi persoalan penting yang menjadi fokus perjuagan *gender* adalah ketidakadilan.[89]

Bentuk ketidakadilan yang muncul dalam isu gender adalah antara lain: (1) marginalisasi (peminggiran) yang banyak terjadi dalam bidang ekonomi; (2) subordinasi (menomor-duakan), anggapan bahwa perempuan lemah, tidak mampu memimpin, cengeng dan lain sebagainya, mengakibatkan perempuan jadi subordinat setelah laki-laki; (3) stereotip (citra buruk) yaitu pandangan buruk terhadap perempuan. Misalnya perempuan yang pulang larut malam adalah pelacur, jalang dan berbagai sebutan buruk lainnya; (4) v*iolence* (kekerasan), yaitu serangan fisik dan psikis. Perempuan, pihak paling rentan mengalami kekerasan, di mana hal itu terkait dengan marginalisasi, subordinasi maupun stereotip di atas. Perkosaan, pelecehan seksual, pornografi, dan perampokan adalah contoh kekerasan paling banyak dialami perempuan; dan (5) beban kerja berlebihan, yaitu tugas dan tanggung jawab perempuan yang berat dan terus menerus. Misalnya, seorang perempuan selain melayani suami (seks), hamil, melahirkan, menyusui, juga harus menjaga rumah.

[88] Garis keturunan yang diambil dari bapak.
[89]

Di samping itu, kadang ia juga ikut mencari nafkah (di rumah), di mana hal tersebut tidak berarti menghilangkan tugas dan tanggung jawab di atas.

Menurut Abdullah Saeed, isu *gender,*[90] yang dianggap sebagai suatu konsep yang tabu dalam pandangan fikih klasik, saat ini menjadi tren bahkan suatu tuntutan, di mana hak-hak wanita harus setara dengan laki-laki secara proporsional. Jika pemahaman fikih klasik dipertahankan maka akibatnya al-Qur'an yang seharusnya berfungsi sebagai *rah}matan li al-'ālamīn* justru akan menjadi penghambat perkembangan ilmu pengetahuan dan varian budaya.

Abdullah Ahmed An-Na'im menyorot persoalan diskriminasi baik atas nama gender maupun agama di mana keduanya bukanlah norma universal Islam, akan tetapi norma temporer berdasar konteks sejarahnya saat itu. Dengan rekonstruksi pemahaman terhadap ayat-ayat bias gender, ia menyarankan untuk menggunakan pendekatan kritik sejarah. Ruh Islam adalah bersifat konstruktif dan dinamis sehingga diskriminasi atas dasar jender dan agama secara moral kurang bisa diterima dan secara politis kurang bisa dipertanggungjawabkan saat ini.[91]

---

[90] Emansipasi wanita adalah salah satu tema sentral yang mendapatkan perhatian serius dari beberapa sarjana Muslim dalam konteks "muslim progresif" termasuk Abdullah Saeed. Representasi dari emansipasi wanita yang diusung oleh Saeed adalah Fatima Wadud, seorang profesor dalam bidang *Islamic studies* khususnya yang berkaitan dengan tema-tema jender. Kritik tajam yang dilontarkan oleh Fatimah Wadud adalah bahwa produk tafsir al-Qur'an di masa klasik kurang memiliki keberpihakan terhadap perempuan. Oleh karena itu perlu dilakukan reinterpretasi. Abdullad Saeed, *Islamic Thought*, 152.

[91] Abdullah Ahmed An-Na'im secara jeli juga mencatat poin-poin diskriminasi syari'ah terutama yang berkaitan dengan jender dalam hukum keluarga; (1) laki-laki Muslim dapat melakukan poligami terhadap empat perempuan, sedang perempuan tidak; (2) laki-laki Muslim dapat menceraikan istrinya tanpa harus memberi alasan rasional, sedang seorang perempuan hanya bisa bercerai dengan kerelaan suami; (3)

Ibn 'Āshūr menjadikan *al-musāwāh* (persamaan derajat) sebagai salah satu tujuan hukum Islam tertinggi. Persamaan derajat (*equality*) yang dimaksud oleh Ibn 'Āshūr bukan terbatas pada pengertian parsial 'Muslim non-Muslim', akan tetapi juga antara 'laki dan perempuan'. Kaum feminis liberal juga kerapkali menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam mengungkap universalitas al-Qur'an.[92] Dengan demikian, pendekatan *maqāṣid al-shari'ah* dengan beberapa fitur seperti keadilan, persamaan hak, kebijaksanaan dan sebagainya bisa menjadi alternatif untuk mengeliminir isu-isu negatif seputar jender.[93]

perempuan menerima harta waris lebih sedikit dibanding laki-laki. Lihat Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil iberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 175-176.

[92] Fatima Sadiqi, "Central Role of Family Law in Maroccan Feminism", dalam *Gender and Diversity in the Middle*, ed., Zahia Smail Salhi (New York: Routledge, 2010), 40.

[93] H. Rane, "Social Inclution in the Context of Foreign-Policy", Dalam *Women in Islam: Reflection on Historical and Contemporary Research*, ed., Terence Lovat (New York, London: Springer, 2012), 102.

Bagian VI
AKTUALISASI UNIVERSALITAS *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH* ATAS PERSOALAN GLOBAL UMAT ISLAM

Pada bagian ini, menarik untuk menengok sekilas tentang bagaimana aplikasi nilai-nilai universalitas *maqāṣid al-sharī'ah* yang disampaikan Jasser Auda tentang isu yang sedang dialami kaum Muslimin dari seluruh penjuru dunia. Jawaban atas proble-matika sosial keagamaan tersebut ia tuangkan dalam bentuk buku, artikel, seminar, penelitian, dan beberapa tulisan lepas di media internet. Berikut adalah beberapa isu global dan jawaban Jasser Auda yang ia tuangkan dalam tulisan-tulisannya:

A. Agenda *Tajdīd* dan *Tahgyīr*

Istilah *tajdīd* dan *reform* mulai mencuat dalam dunia Islam terhitung sejak abad sembilan belas Masehi dan terus ramai dibicarakan sampai sekarang. Bagaimanakah penjelasan anda tentang agenda *tajdīd* yang ada dalam Islam dan bagaimana kontribusinya terhadap perubahan dunia saat ini?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, kita perlu terlebih dahulu membedakan antara *taghyīr* (perubahan) dan *tajdīd* (pembaharuan). Sebagai ilustrasi, ketika kita ingin merubah (*tahgyīr*) rumah, maka kita akan merubah semua isi rumah atau bahkan memindah dan membangun rumah yang baru. Akan tetapi memperbarui (*tajdīd*) rumah berarti memperbaru, memperindah, atau mempercantik bagian-bagian yang telah rusak, sehingga tampak lebih bagus dan indah.

Renewal/tajdīd dalam Islam tidak identik dengan berubah secara total atau dekonstruksi[1] dasar-dasar dan pilar agama Islam. Menurut Auda, ada dua tawaran agar bagaimana *renewal* mampu memberi warna dalam skala global kekinian: (1) Dengan merubah 'cara pandang' (*worldview*)[2] para sarjana hukum Islam. *Worldview* dibentuk oleh segala sesuatu yang ada di sekeliling kita mulai dari agama, keyakinan, geografi, lingkungan sosial, kondisi ekonomi dan politik, bahasa dan seterusnya. (2) Memaknai ulang dan memperluas cakupan konsep *'urf* dalam hukum Islam dengan mengintegrasikan antara semangat *'urf* di abad dua dan tiga *Hijriyyah*[3] dengan *'urf* dalam konteks kekinian. (3) Integrasi antara

[1] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State Universiry of New York Press), 82. Lihat juga Mohammed Arkoun, The *Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), 42.

[2] Ada beberapa contoh teori yang mampu merubah *worldview* menurut Ninian Smart, yaitu: Tuhan, dunia, manusia, kehidupan setelah mati, pengetahuan, moralitas, dan sejarah. Lihat Ninian Smart, *Worldviews: Cross-cultural Explorations of Human Belief* (t.t.: Prentice Hall, 1999), 19-20. Menurut Jenkins: keyakinan, konsep, konstruksi sosial, peran sosial, dan persepsi terhadap moralitas. Sedangkan menurut Muh}ammad 'Abduh: Tuhan, dirinya sendiri, alam semesta, ruang angkasa, dan waktu.

[3] *'Urf* di abad dua dan tiga Hijriyyah juga tidak lepas dari kondisi politik, geografi, makanan (kaitannya dengan zakat), ekonomi, dan sistem sosial. Contoh, jenis barang yang dipakai membayar zakat pada era itu adalah makanan pokok yang berlaku pada saat itu, bahkan sampai sekarang ketentuan tersebut masih berlaku meskipun berbeda *worldview*.

worldview kekinian dan peran para *fuqahā'* harus ter-refleksi dalam memberi keputusan hukum atau fatwa secara tepat. (4) Mengeliminir pemaknaan dan aplikasi hukum Islam secara literal. (5) Menjadikan sistem hukum Islam sebagai sebuah sistem yang terbuka (*open system*).[4]

B. Kerancauan antara Hukum Islam, Fikih, dan Fatwa

Akhir-akhir ini para sarjana hukum Islam kerap kali mengeluarkan fatwa yang terkesan membingungkan dan terkesan tidak rasional. Akibatnya, Islam tampak sebagai sebuah agama yang menakutkan. Pada sisi lain, ada sekelompok sarjana hukum Islam, dengan berdalih 'demi semangat *renaissance* atau *enlightenment*', mengeluarkan fatwa yang terkesan moderat atau bahkan liberal. Bagaimana Anda menanggapi tentang hal ini?

Menanggapi persoalan di atas, kita tidak bisa membenarkan atau menyalahkan adanya fenomena semacam itu. Akan tetapi menampilkan wajah hukum yang literalis justru akan mereduksi *magnimity* (keunggulan) serta universalitas Islam sebagai sebuah ajaran *moral-ethichs*. Selanjutnya, hal penting yang terlebih dulu dilakukan adalah bagaimana membedakan makna antara *sharī'ah, fiqh*, dan fatwa. Menurut Jasser Auda *sharī'ah* adalah wahyu yang diterima nabi Muhammad dari *Allāh* berupa al-Qur'an dan *Sunnah* untuk menjadi panduan hidup bagi manusia. *Fiqh* adalah kumpulan pendapat para ulama dari berbagai mazhab sebagai bentuk pemahaman manusia terhadap wahyu. Sedangkan fatwa adalah bentuk aplikasi dari *sharī'ah* dan *fiqh* terhadap realitas yang dihadapi umat Islam sehari-hari.

[4] Jasser Auda, "Renewal of Islamic Law", dalam http://www.jasserauda.net/en/read/articles / 400-renewal-of-islamic-law.html

Jika yang dimaksud hukum Islam itu identik dengan definisi *sharī'ah*, maka tidak ada masalah dalam *sharī'ah*, karena *sharī'ah* adalah jalan hidup yang memuat nilai-nilai keadilan, kebijaksanaan, kebebasan, kebaikan sebagaimana ungkapan Ibn al-Qayyīm:

> Hukum syari'at adalah aturan yang bertumpu pada kebijaksanaan atau hikmah (*wisdom*) dan semangat untuk mencapai kesejahteraan publik untuk hidup di dunia dan akhirat. Hukum syari'at pasti mengandung nilai-nilai keadilan, kebijaksanaan, dan kebaikan. Oleh karena itu, segala aturan hukum yang mengganti keadilan dengan ketidakadilan, kasih sayang dengan permusuhan, maslahah publik dengan kerusakan, kebijaksanaan dengan omong kosong, maka aturan hukum itu tidak bisa dikategorikan sebagai aturan syari'at, meskipun hal itu dibenarkan berdasarkan penafsiran yang telah sesuai prosedur.[5]

Jika yang dimaksud hukum Islam adalah *fiqh*, maka *fiqh* adalah warisan intelektual para imam mazhab yang layak mendapat apresiasi tinggi. Dengan demikian, *fiqh* dalam arti semacam ini juga tidak menjadi persoalan. Akan tetapi jika yang dimaksud hukum Islam itu adalah identik dengan fatwa, maka harus dilihat terlebih dulu bagaimana fatwa itu dikeluarkan. Beberapa fatwa menunjukkan manifestasi dari nilai-nilai dasar dan moral Islam. Akan tetapi, ada juga beberapa fatwa yang sangat janggal dan tidak mencerminkan keunggulan Islam. Kategori yang terakhir inilah mungkin yang sedang dipertanyakan banyak orang.[6]

---

[5] Lihat Al-Shams al-Dīn Ibn al-Qayyīm, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, vol 1, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'ad (Beirut: Dār al-Jīl, 1973), 113, 333.

[6] Jasser Auda, "Islamic Law, Fatwa, and Muslim Scholars Today", dalam http://www.jasserauda.net/en/read/articles/407-islamic-law,-fatwas,-and-muslim-scholars-today.html

C. Benarkah *Ḥudūd* Doktrin yang Mengerikan?

Sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an bahwa 'nyawa dibalas dengan nyawa', 'mata dibalas dengan mata', 'telinga dibalas dengan telinga'. Seandainya, seseorang membunuh salah satu keluarga anda, bisakah anda membalas membunuhnya? Dalam Islam, apakah boleh membalas kejahatan dengan kejahatan sebagaimana yang tertuang dalam al-Qur'an?

Kita akui bahwa apa yang dikatakan (mata dibalas dengan mata) adalah bagian dari ayat al-Qur'an, surat *al-Maīdah* (5) ayat 45. Akan tetapi tidak dibenarkan bagi orang Islam secara individu melakukan suatu tindakan hanya bersandar pada satu dalil. Karena semua ketentuan yang ada apakah al-Qur'an atau hadis harus dipahami dalam berbagai dimensi. Menurut Auda, ada beberapa argumen yang perlu ditampilkan di sini, yakni:

(1) Hukum atas tindak kriminal harus dijalankan oleh otoritas pemerintah, bukan individu. Karena jika dilakukan secara individu, maka akan terjadi *chaos* dalam masyarakat, dan Islam tidak menghendaki akan hal itu.
(2) Semangat pelaksanaan hukuman dalam Islam sebenarnya ingin menghilangkan atau mengeliminir tradisi hukuman yang tidak manusiawi dan telah berlangsung selama kurun waktu tertentu dalam suatu komunitas. Dengan demikian seorang hakim tidak bisa begitu saja menjalankan hukum secara serampangan.
(3) Hukuman *h}ad* sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an adalah lebih menunjukkan batas maksimal tergantung tingkat kejahatan yang dilakukan. Ketentuan hukuman juga

tetap mengacu pada beberapa faktor seperti waktu, tempat, serta kondisi terjadinya kejahatan.

(4) Ada beberapa kondisi tertentu di mana hukuman tidak bisa dilakukan, termasuk adanya kompensasi atau kesepakatan di antara pelaku dan keluarga korban.[7] Salah satu kaidah yang mendasari pendapat ini adalah:

هناك ثلاث حالات يصح فيها القول بالنس خ بمعنى الإلغاء المؤبد للحكم: أن ينص الشارع على التغيير والتأبيد، وأن يلغي الحكم الشرعي عرفا جاهليا ثبت منافاته للشريعة، وأن يلغي الحكم الشرعي حكما من شرع من قبلنا.

Ada tiga kasus di mana *nasakh* dalam arti 'pembatalan hukum secara kekal' dianggap sah: pertama, harus ada ketentuan nash (al-Qur'an dan *sunnah*) yang menunjukkan adanya perubahan atau kekekalan suatu ketentuan hukum tertentu. Kedua, adanya pembatalan hukum syari'at atas tradisi *jahiliyyah*. Dan ketiga, adanya pembatalan hukum syari'at atas syari'at sebelum Islam.

D. Sufisme adalah *Bid'ah* dan Musyrik

Dengan berdalih "pemurnian" ajaran Islam, Wahabi melihat praktek-praktek ritual yang dilakukan beberapa kelompok sufi dan tarekat tertentu sebagai *bid'ah, khurafat*, ajaran sesat dan bahkan musyrik. Bagaimana anda melihat fenomena perseteruan antara sufisme dan wahabisme?

[7] Jasser Auda, "An Eye for an Eye", dalam http://www.jasserauda.net/en/read/articles/399-an-eye-for-an-eye.html

Memang fenomena semacam itu adalah benar adanya. Akan tetapi sebagai langkah awal, perlu ada ulasan yang memadahi seputar sejarah apa, siapa, dan bagaimana praktek ritual yang dilakukan para sufi. Sifisme, sebagai cabang dari disiplin keilmuan Islam, lebih memfokuskan pada olah spiritual dan penghambaan diri kepada *Allāh*. Secara historis, istilah sufi diderivasi dari kata *as}h}āb al-ṣuffah*, yakni sekelompok sahabat Nabi yang miskin, tidak memiliki tempat tinggal, dan selalu tinggal di Masjid Nabi. Di antara mereka adalah Abū Hurayrah.[8] Sufisme juga identik dengan sekelompok orang saleh yang biasa memakai pakaian compang-camping (*wool*), seperti Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jaylānī (w. 561 H/1166 M) dan Biṣrī al-Ḥāfi.[9]

Istilah sufi kemudian berevolusi menjadi sebuah doktrin dalam metode pendidikan, di mana seorang murid harus mengikuti semua kata sang guru. Metode ini biasa disebut dengan *t}arīqah* dengan tujuan untuk mencapai derajat spiritual tertentu melalui banyak berdzikir, berpuasa, salat malam, membaca al-Qur'an. Dari sinilah kemudian muncul istilah *ṭuruq al-ṣūfiyyah*. Dalam sejarah, kelompok ini memiliki kontribusi besar terhadap gerakan *Islamic reform* dan gerakan jihad melawan kolonialisme, seperti *al-Mahdiyyūn* di Afrika dan *al-Murābiṭūn* di Andalusia.

Dalam terminologi moderen perlu adanya pengelompokan dan pengkategorisasian terhadap istilah sufisme. Pertama, sufi

[8] Abu> Hurayrah dikenal sebagai serang sahabat Nabi yang paling banyak meriwayatkan hadis. Ini disebabkan karena kedekatan dan selalu bersama Nabi.

[9] Para tokoh ini, menurut pengakuan Auda, bukanlah figur yang *faqīh* dalam urusan hukum syari'at. Akan tetapi tidak lebih dari sekelompok orang yang selalu membersihkan dan menghambakan jiwa raganya hanya untuk *Allāh*. Mereka mendorong para pengikutnya untuk selalu taat pada semua perintah *Allāh*. Salah satunya adalah dengan cara meninggalkan segala kenikmatan dunyawiyah dan lebih mementingkan kehidupan abadi di akhirat.

yang berjuang keras untuk mensucikan jiwa dan raga sesuai dengan *sunnah* Nabi. Ada juga yang mengatasnamakan sufi tetapi melalui praktek-praktek yang *irrasional* dan bertentangan dengan ajaran Islam, seperti makan-makan (pesta), merokok, bersenang-senang dengan acara tertentu yang telah dikemas seolah-olah itulah cara untuk beribadah. Bahkan kecenderungan saat ini, mereka identik dengan sebuah geng atas nama sufi. Yang terakhir ini, Auda menyebutnya dengan istilah dramatisasi sufi. Oleh karena itu, menurut Auda, 'tidak semua sufi baik' dan sebaliknya tidak bisa digeneralisir bahwa semua sufi 'jelek', '*bid'ah*', 'musyrik'. Baik dan tidaknya sufi tergantung pada cara bagaimana seorang sufi mempraktekkan ajaran tersebut.[10]

Auda menegaskan bahwa tidak bisa mengklaim semua ajaran sufi adalah *bid'ah* hanya berdalih 'para sahabat tidak pernah menyebut diri mereka seorang sufi'. Karena jika itu adalah alasan mengapa sufi dianggap *bid'ah* dan bahkan musyrik, maka para sahabat bahkan tidak pernah mengklaim diri mereka sebagai seorang *fāqih* (dalam terminologi hukum Islam), *mufassir*, *muh}addith*. Karena istilah-istilah ini muncul di abad kedua Hijriyyah. Auda mengajak kepada umat Islam untuk lebih toleran pada beragam praktek ibadah selama tidak keluar dari ketentuan syari'at karena itu adalah cara mereka.[11]

E. United Kingdom (UK) sebagai Dār al-Islām

Sebuah pertanyaan menarik adalah "apa kriteria wilayah tertentu dikategorikan sebagai *dār al-Islām*?" dan "mungkinkah *United Kingdom* menjadi *dār al-Islām*?". Pertanyaan ini memiliki

[10] Jasser Auda, "Sifism and Wahhabism", dalam http://www.jasserauda. net/en/read/ articles/ 386-sufism-and-wahhabism.html
[11] Ibid.

korelasi dengan tema kontekstualisasi hukum Islam terutama bagi kaum minoritas Muslim di Barat.

Untuk menjawab kedua pertanyaan di atas, Auda terlebih dulu menjelaskan istilah *dār al-Islām*[12] dalam terminologi klasik. Berdasarkan *survey* baik yang bersumber dari data-data hukum Islam klasik maupun kontemporer, termasuk dari mazhab Sunnī, Shi'ī, dan Ibādī, ditemukan fakta yang menunjukkan adanya kesalahpahaman seputar terminologi ini.

Kriteria apakah negara tertentu dikatakan negara islami atau negara Islam adalah: (1) Memiliki 50 % + 1 dari jumlah penduduk yang beragama Islam, tidak menjadi persoalan apakah negara itu sekuler (Turkey dan Malaysia), ataukah kepala negara dari non-Muslim (Lebanon), atau bahkan negara di mana praktek ritual keagamaan tidak terlalu ketat dijalankan secara umum (Uni Soviet). (2) Negara yang ingin keluar dari dominasi Barat dan ingin menerapkan ketentuan *ḥudūd* (hukum kriminal Islam) seperti Pakistan.

Berdasarkan *survey* terbaru yang dilakukan Auda, kriteria negara Islam (*land of Islam*) adalah: (1) Negara yang menerapkan hukum Islam; (2) Kepala negara memiliki kontrol yang kuat atas rakyatnya; (3) Memiliki tingkat keamanan tinggi; (4) Memberi kebebasan bagi umat Muslim untuk mempraktekkan ajaran agama; (5) Negara yang adil.[13]

---

[12] Menurut al-Rāzī "ketika ritual Islam ada dimana-mana, maka negara itu lebih dominan sebagai negara Islam". Sedangkan menurut Ibn Taymiyyah, dikatakan sebagai negara Islam jika hukum Islam beserta ritualnya dijalankan.

[13] Negara yang adil (*land of justice*) adalah kunci utama apakah negara itu dikategorikan sebagai negara Islam atau tidak. Negara yang adil juga bisa dimaknai dengan negara yang memiliki pemimpin yang menegakkan keadilan dan sebagian dari pejabat pemerintahan terdiri dari kaum Muslimin. Al-Māwardī, dalam hal ini, lebih menitiktekankan pada karakter seorang figur pemimpin. Sedangkan Ibn Taymiyyah beranggapan bahwa

Auda menyoroti bahwa klasifikasi apakah suatu negara dikatakan sebagai 'negara Islam' atau 'negara kafir' berdasarkan 'pemimpin yang baik' vs 'pemimpin yang jahat', 'aman' vs 'kacau', 'bebas menjalankan syari'at Islam' vs 'tidak bebas menjalankan syari'at Islam', 'adil' vs 'dhalim' adalah pengkategorian dikotomis.[14] Di sisi lain, kriteria utama seperti keamanan, kebebasan, bebas menjalankan aturan agama, dan keadilan adalah lebih bersifat relatif baik di negara yang mayoritas penduduknya Muslim atau Muslim minoritas. Jadi negara Islam, menurut kriteria Auda, adalah negara yang memiliki sistem filsafat hukum yang berorientasi mencapai tujuan tertinggi sebagaimana yang terdapat

---

kata kunci untuk bisa dikatakan sebagai negala Islam adalah ditegakkannya keadilan meskipun para pemimpin negara itu non-Muslim. Sebagaimana dikutip Auda, Ibn Taymiyyah mengatakan: "In this life, people's situations uphold when justice prevails in their society even if they fall into various kinds of sins. However, people's situations do not uphold when injustice and lack of rights prevail in their society. That is why the saying goes: God upholds a state established on justice, even if it were a nation of disbelievers, and would not uphold a state established on injustice, even if it were a nation of Muslims. The other saying goes: This world lives with justice and disbelief, and does not live with injustice and Islam. The Prophet, peace be upon him, had said: 'No sin has a faster Divine punishment than the sin of injustice …'. Thus, people of injustice fail in this life, even if they were to be forgiven in the hereafter. This is because justice is the universal law of things". Lihat Jasser Auda, "Could Today's UK be a 'Land of Islam?", dalam http://www.jasserauda.net/en /read/articles/221-could-today%E2%80%99s-uk-be-a-%E2%80%98land-of-islam %E2%80%99. html

[14] Dikotomi yang dimaksud Jasser Auda juga bisa disimak dari perbincangan antara Auda dan seorang *Muallaf* Muslim penduduk pribumi London sebagai berikut: He insisted that every law in the Europe is 'non-Islamic', and when I asked him to explain why, he said: Because the legislators are not Muslims. I asked: The laws that criminalise theft, killing, monopoly, bribery, abuse, and so on, aren't these 'Islamic laws'. He said: No, because the people proposed them are not Muslim. I replied: But that is irrelevant, isn't it? He replied: No, because they did not have the right 'intention' (*niyyah*) when they proposed them. I asked: What do you think their intent was? He said: The intent behind these laws is the achievement of justice. I exclaimed: Isn't justice an 'Islamic' intent for the law? He replied: No, because they applied justice because it best served the material well-being of the people, not because it is ordained by God. I replied: But the well-being of the people is exactly the purpose of God's order to establish justice, isn't it? He disagreed. Lihat Jasser Auda, "Europe a Land of Islam", dalam http://islamstory.com/en/node/38951

dalam *maqāṣid al-sharī'ah*, seperti keadilan, kebebasan memilih keyakinan, dan menjaga agama/keyakinan, jiwa, akal, keturunan, harta.

United Kingdom, menurut Auda, sangat memungkinkan meraih skor tinggi, untuk tidak mengatakan 'bisa menjadi negara Islam', sesuai dengan kriteria yang ada dalam *maqāṣid al-sharī'ah.*[15] Dalam artikelnya yang lain, Auda secara tegas menulis:

> I think it's important that there be an Islamic state in the sense of justice, freedom and equality for all. The Islamic label it as a modern, democratic or not important, it Splitter is what values. In this part of the world looks to equality and justice through Islamic understanding, and therefore can talk about "Islamic state". Here also lies the importance of this research: Islamists demanding the establishment of an Islamic state in any case. Consequently, if we knew them in this way, so that compatible with human rights and citizens' rights, etc., everyone has benefited from that. Not motivated by Islamic revolutions, but the pursuit of social justice and the like. If people elected Islamists now, they did so in order to bring them social justice.[16]
>
> "Hal penting menurut hemat saya adalah adanya negara Islam yang diliputi dengan nuansa keadilan, kebebasan, dan persamaan bagi semua. Label seperti 'Islam moderen' atau 'Islam demokratis' adalah tidak terlalu penting, karena yang terpenting adalah justru 'nilai-nilai apa'. Dunia saat ini lebih melihat 'persamaan' dan 'keadilan' melalui pemahaman terhadap Islam, baru kita bisa bicara tentang 'negara Islam'. Di sinilah pentingnya penelitian: dalam beberapa kasus, para tokoh Islam menuntut berdirinya negara Islam. Kalau kita

[15] Ibid.

[16] Jasser Auda, :"Call to Renew the Interpretation of the Qur'an", dalam http://www.jasserauda.net/en /read/articles/193-jasser-auda-call-to-renew-the-interpretation-of-the-koran.html

mengetahui bahwa konsep mereka sesuai dengan hak asasi manusia dan hak-hak warga negara dan sebagainya, maka semua orang akan mendapatkan manfaat darinya. Tidak semata karena termotivasi oleh 'revolusi Islam', tetapi lebih pada pencarian keadilan sosial dan yang serupa dengan itu. Jika saat ini orang memilih gerakan ke-Islaman, maka sebenarnya para ulama terdahulu telah melakukannya untuk mencapai keadilan sosial."

F. Islam Agama Damai atau Pemicu Lahirnya Terorisme?

Sebuah pertanyaan yang tidak kalah menarik dari beberapa pertanyaan di atas adalah "bagaimana Islam bisa dikatakan sebagai agama luhur (*moral-ethics*) kalau Islam justru mendorong lahirnya terorisme?

Menurut Auda, hal penting yang harus diketahui sebelum mendiskusikan tema terorisme (*al-irhāb*) adalah 'apa sebenarnya terorisme' dan 'apa yang bukan terorisme'. Terorisme tidak identik dengan agama.[17] Oleh sebab itu, tidak *fair* kalau terorisme dikonotasikan dengan agama, terutama Islam, Kristen, Hindu, Budha. Akan tetapi Auda menyadari bahwa tuduhan itu bisa jadi benar jika dikaitkan dengan bagaimana para pemeluk semua agama dan kepercayaan memahami ajaran agama secara parsial dan literal. Doktrin agama juga kerap kali mengandung propaganda dalam memandang antara wahyu dan dunia, mengajarkan para pengikutnya suatu prinsip-prinsip moralitas dan spiritualitas secara spesifik, meskipun bentuk ekspresinya bermacam-macam.

[17] Komparasikan pendapat Auda dengan Samuel P. Huntington dalam hipotesisnya (*clash civilization*) yang mengatakan bahwa fundamentalisme yang terjadi pada agama dan keyakinan manapun, selalu menciptakan diferensiasi dan sangat rawan konflik. Lihat Richard E. Rubenstein and Jarle Crocker (1994): Challenging Huntington, in: Foreign Policy, No. 96 (Autumn, 1994), 113-128.

Terorisme juga tidak sama dengan kekerasan.[18] Karena berdasarkan rasio manusia, beberapa bentuk kekerasan dianggap benar. Contoh, kekerasan diperlukan ketika seseorang berada dalam ancaman, memberikan efek jera bagi pelaku tindak kriminal (biasanya dilakukan pemerintah). Tidak jarang juga, kekerasan diperlukan untuk berburu dan sebagainya.

Di samping itu, terorisme juga tidak sama dengan membela diri bagi seseorang yang hak-haknya dirampas. Terorisme, bahkan, tidak terbatas pada individual. Yang sering terjadi adalah terorisme dilakukan secara berkelompok dalam suatu jaringan

[18] Untuk semakin menguatkan jawaban Auda, ada baiknya membaca beberapa literatur yang berbicara 'apa' dan 'siapa' sebenarnya teroris itu. Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa terorisme identik dengan gerakan fundamentalisme yang ada di semua tradisi dunia. *Webster's New World Dictionary*, mengartikan kata "fundamentalisme" adalah "*forming a foundation or basis*," (membentuk landasan atau dasar). Lihat *Webster's New World Dictionary*,Vol. 4., ed. Michael Agnes (New York: Simon & Schuster, 2003), 264. Namun kata fundamentalisme saat ini menurut Joe E. Morris dalam "*Revival of the Gnostic Heresy Fundamentalism*" identik dengan dengan "kehancuran" dan "pembinasaan". Lihat Beverley Milton-Edwards, *Islamic fundamentalism since* 1945 (New York: Routledge, 2005), 92. Istilah dan gerakan ini pertama muncul dalam tradisi Protestan konservatif. Fundamentalisme sekarang terkait dengan kekerasan dan teror. Pendapat ini dikuatkan oleh Humphreys sebagai sebuah gerakan Protestan tradisional di Amerika Serikat dalam rangka untuk membentuk sebuah front melawan liberalisme, sekularisme dan sekaligus ancaman serius bagi kepercayaan tradisional gereja Kristen. Lihat Fisher Humphreys and Philip Wise, *Fundamentalism* (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2004), 20. Kemunculan gerakan ini ditandai dengan dikeluarkannya *"lima nuktah fundamentalisme" (the five points of fundamentalism)* pada tahun 1895, yang berisi: (1) kitab suci (injil) tidak dapat salah kata demi kata; (2) kelahiran Yesus dari Maria yang suci/perawan; (3) Penebusan dosa ummat manusia oleh Yesus; (4) Kebangkitan kembali Yesus Kristus dan turun ke Bumi; (5) Tentang ketuhanan Yesus Kristus. Beberapa nama yang dianggap sebagai tokoh utama kelompok konservatif fundamentalis Protestan adalah W. E. Blackstone, James Brookes, Cyrus Ingerson Scofield, Charles Erdman. Ada beberapa kesepakatan yang dihasilkan dalam konferensi "*The Niagara Bible Conference*" pada 1883. Dan ini juga dimuat dalam "*the 1910 General Assembly of Northern Presbyterian Church*" yang memuat tentang lima karakter yang harus dimiliki dalam lima keyakinan dasar Kristen, yaitu: (1) *Inspiration and infallibility of Scripture*; (2) *Deity of Christ* 3. *Christ's virgin birth and miracles*; (4) *Christ's penal death for our sins*; (5) *Christ's physical resurrection and personal return*. Fisher Humphreys and Philip Wise, *Fundamentalism* (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2004). 20.

tertentu. Bahkan Auda menambahkan bahwa zona peperangan tidak sama dengan terorisme.

Jadi, aksi teror adalah perbuatan yang dilakukan karena merasa adanya tekanan dan perlakuan tidak adil serta perampasan hak-hak asasi yang berujung pada usaha pembelaan diri. Auda menawarkan sebuah gagasan *maqāṣid-based definition of terrorism* (devinisi terorisme berbasis *maqāṣid*), yakni memahami fenomena terorisme melalui 'apa' dan 'mengapa' terorisme itu ada. Definisi terorisme, sebagaimana tertuang dalam karyanya "*Maqāṣid al-Sharī'ah: Dalīl li al-Mubtadi*", adalah:

"أن الإرتهان هو عمل يقع فيه أي شكل من أشكال الضرر على بعض المدنيين أوغير المدنيين بشكل يصادم مبادئ العدل وحقوق الإنسان"[19]

(terorisme adalah suatu tindakan yang dilakukan oleh sekelompok orang baik sipil maupun non-sipil karena mereka merasa tertekan dan bangkit untuk melawan demi keadilan dan hak-hak asasi manusia).[20]

[19] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah: Dalīl li al-Mubtadi'*, 113-115.
[20] Jasser Auda, :"Call to Renew the Interpretation of the Qur'an".

Bagian VII
MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH DAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Menilik Ulang Filsafat Hukum Islam

Kritik yang sering muncul dari kalangan para pemikir Muslim kontemporer berkaitan dengan perkembangan kajian keislaman adalah bahwa *Islamic Studies* atau *dirāsah Islāmiyah* masih sering terjebak, untuk tidak mengatakan tertindas, pada aspek *bayāni*, eksklusifitas, dan normatifitas. Sebagai bentuk pemahaman *normative*-historis yang telah berjalan dalam kurun waktu yang cukup panjang,[1] *Islamic Studies* yang selama ini diajarkan di beberapa Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) kurang mampu menjawab berbagai persoalan kontemporer.

[1] M. Amin Abdullah mencatat bahwa perseteruan antara "normatifitas" dan "historisitas" yang terjadi di berbagai Perguruan Tinggi Islam (PTI) di Indonesia tercatat sejak tahun 1090-1997 belum bisa dilihat titik temu yang signifikan. Kalau pada periode 1998-2005 telah terjadi integrasi dari beragam keilmuan keislaman dan telah meninggalkan normatifitas pada dasarnya adalah masih pada tahan kepura-puraan. Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), vi-vii.

Adalah Filsafat Islam, atau lebih spesifik Filsafat Hukum Islam (FHI) yang diajarkan di banyak perguruan tinggi Islam juga tidak banyak bergeser dari titik porosnya. Filsafat Hukum Islam yang selama ini dipahami oleh banyak Mahasiswa juga sangat kental dengan nuansa doktrinal, historisitas, dan normatifitas. Kondisi semacam ini jika ditelisik lebih jauh bermuara pada minimnya akses pemikiran-pemikiran segar dari para pemikir Muslim kontemporer.

Paradigma *Islamic Studies* yang selama ini ditransformasikan di banyak PTAI di seluruh Indonesia, secara lebih khusus, materi perkuliahan *Filsafat Islam* atau *Filsafat Hukum Islam* dalam beberapa tahun terakhir masih terlihat kental dengan normatifitas dan miskin dengan paradigma pembaruan. Ini bisa dilihat dari kurikulum yang diajarkan mulai tahun 1993-2012 masih belum beranjak dari menggunakan pendekatan historis-normatif dan belum muncul adanya dialog interkenoktif dengan berbagai ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan *humanities*, lebih condong ke *tārikh* dan belum sampai tahap *tārikhiyyah*.[2]

Lebih jelas lagi, fenomena semacam ini bisa dilihat dari beberapa literatur yang tersedia juga belum mengalami perubahan signifikan. Sedangkan pada saat yang sama, kajian *maqāṣid al-sharī'ah* telah ramai dibicarakan baik dalam level nasional sampai dengan internasional. Anggap saja sebuah literatur yang dianggap paling popular seperti "*Falsafah al-Tashrī' al-Islāmy*" karangan Subḥi Mahmasani yang lebih bercorak menampilkan cerita-cerita klasik. "*Ḥihmah al-Tashrī' wa Falsafatuhu*" karangan Al-Juwayni yang hanya menekankan pada hikmah-hikmah dari aspek '*ubūd-*

[2] Kecenderungan menghilangkan dimensi *tārikhiyyāt* dari fikih dan kalam juga yang selalu dipertanyakan oleh Arkoun. Ibid., 188.

iyyah-normatif. Bahkan "*Al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Sharī'ah*" yang ditulis oleh Abu Isqhaq al-Shatiby juga lebih menekankan pada aspek normatif historis.

Sebenarnya kitab-kitab itu adalah sebuah inovasi spektakuler dan menawarkan suatu paradigm baru di zamannya. Kitab-kitab itu juga diretas oleh para pakar filsafat hukum Islam sebagai respon atas berbagai problem sosial yang muncul pada saat itu. Kalau saat ini kitab-kitab itu dianggap sudah kehilangan aspek dialogisnya, itu adalah sebuah kewajaran. Akan tetapi spirit kebaruan, kontekstualitas, dan termasuk teologi modernitas yang menjadi bingkai adalah sesuatu yang terus bergulir dari satu masa ke masa selanjutnya. Kaitannya dengan ini, Abdullah Saeed menulis:

> *However, my position is that the epoch making changes in the world over the past 150 years have affected Muslims as well as non-Muslims and altered significantly how we see the world. These changes are enormous: globalization, migration, scientific and technological revolutions, space exploration, archaeological discoveries, evolution and genetics, public education and literacy, to name a few. We must add to this an increased understanding of the dignity of the human person, greater inter-faith interaction, the emergence of nation-states (and the concept of equal citizenship) and gender equality.*[3]

[3] Abdullah Saeed adalah seorang intelektual Muslim yang tinggal di Australia dan menguasai khazanah intelektual Islam klasik-tengah-modern-post-modern dan mempunyai basis pendidikan Islam di Timur Tengah (Saudi Arabia dan Mesir).

Menurutnya, peradaban manusia telah mengalami perubahan yang luar biasa dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, demografi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut Saeed, antara lain terkait dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi.[4] Faktor-faktor ini juga mempengaruhi adanya ketergantungan kultur yang bersifat global termasuk wilayah keberagamaan masyarakat. Agar umat Islam tidak sekedar *survive* di tengah persaingan yang semakin tajam dan mampu mengambil peran penting, maka re-orientasi dan rekonstruksi pemikiran tentang sistem dan kelembagaan pendidikan Islam merupakan sebuah keniscayaan.[5]

Akan tetapi, kebekuan dalam memberikan definisi dan intepretasi terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* sedikit terjawab dengan ulasan Jaseer Auda dalam kitabnya "*Maqāṣid al-Syarī'ah as philosophy of Islamic Law*" yang mempertanyakan hal-hal yang sederhana tetapi cukup mendasar yaitu "*whatness*" (apa), "*howness*" (bagaimana), dan "*whyness*" (mengapa).[6] Sebagai contoh sederhana, mengapa seorang Muslim harus menjalankan rukun Islam?, apa keuntungan melakukan rukun Islam semacam itu?, dan

[4] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 2.
[5] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 98-99.
[6] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 103.

bagaimana cara ia memaknai dan mengaplikasikan rukun Islam tersebut?.

Itu adalah pertanyaan-pertanyaan dasar dalam *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai langkah awal dalam upaya melakukan internalisasi dan eksternalisasi nilai-nilai moral universal. Jasser mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai *maqāṣid of the Islamic law are the objectives, purposes, intents, ends, principles behind the Islamic rulings*. Pada prinsipnya Jasser berusaha mengembangkan pemaknaan baru terhadap konsep-konsep para pendahulu seperti Imam al-Juwayny, al-Ghazali, al-'Izz ibnu Abd Salam, Ibnu al-Qayyim, dan al-Shatibi.[7] Sebagai hasil dari pengembangan pemikiran klasik itu, Jaseer menawarkan 5 *maqāṣid al-sharī'ah al-ḍarūriyyah*, yaitu; *cognitive, wholeness, openness, hierarchy, multy-dimensionality*, dan *purposefulness*.[8]

Senada dengan pemaknaan ulang tentang *maqāṣid al-sharī'ah* menurut Jaseer Auda, Amin Abdullah menambahkan cara pemaknaan kelima *ḥifẓ al-ḍarūriyyah*; (1) *hifẓ al-dīn*: menjaga, melindungi, dan menghormati kebebasan beragama dan menganut suatu kepercayaan; (2) *hifẓ al-nafs*: menjaga harkat dan martabat manusia atau *human dignity*, *human right*, *equal citizenship, gender*; (3) *hifẓ al-nasl*: menjaga aspek fisik dan psikologi keluarga dan anak disamping menjaga nasab; (4) *hifẓ al-'aql*: selalu mengembangkan *curiosity*, melakukan *scientific inquiry* (penelitian ilmiah), dan mengembangkan semua potensi akal; (5) *hifẓ al-māl*: menjaga dan lebih mengutamakan kepedulian sosial, ada perhatian akan pentingnya pembangunan, mendorong kese-

[7] Jaseer Auda, *Maqāsid al-Syarī'ah as philosophy of Islamic Law* (London: The International Institut of Islamic Thought, 2007), xxiii.
[8] Ibid.

jahteraan manusia dan menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.[9] Refleksi dari pemahaman model kekinian dalam hal *maqāṣid al-sharī'ah* yang ditransformasikan kepada para mahasiswa tidak lebih sekedar ulasan normatifitas apologetik. Oleh sebab itu, dalam rangka mensikapi problematika baru, produktifitas dan efektifitas hukum Islam bagi masayarakat Muslim kontemporer sangat diperlukan.

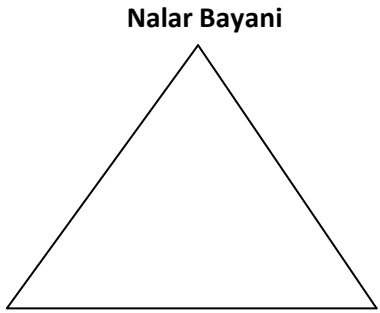
B. Segi Tiga (ST): Relasi Sirkuler-Integratif-Interkonektif

M. Amin Abdullah selalu memberikan ulasan tentang pemikiran dan konsep para pemikir Muslim baik salaf, modern, postmodern dengan sarana Segi Tiga (ST) sebagai hubungan sirkuler-integratif-interkonektif. Secara garis besar, berbagai tawaran konsep dari para pemikir Muslim kontemporer seperti Jasser Auda tentang *maqāṣid al-sharī'ah*, Abdullah saeed dengan teori *kontekstual* dan *ethico-legal*-nya, Fazlurrahman dengan *double movement*-nya, Arkoun dengan *tārikhiyyat*-nya (historisitas)[10] dan beberapa tokoh lainnya bisa juga di pahami dan dirasionalisasikan dengan mudah melalui pendekatan hubungan sirkuler-integratif-interkonektif. Sebagai contoh adalah ketiga nalar epistemologi dalam dunia Islam yang dibagi menjadi tiga dan dihubungkan secara sirkuler-integratif-interkonektif, yaitu antara *nalar* bayani, irfani, dan burhani sebagai pemetaan awal

[9] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Dan disarikan dari beberapa orasi ilmiah Amin Abdullah.

[10] (gerakan ganda/*double movement*), yakni sama-sama mengidealisasikan gerakan kembali ke masa lalu, di mana dan kapan sebuah ayat diturunkan, untuk memahami konteks historisitasnya, lalu kembali ke masa kini dengan membawa "ideal moral" yang menjadi substansi ayat tersebut, agar bisa direkonstruksikan sesuai dengan historisitas masa kini. Lihat, misalnya, Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of Qur'an" dalam *Suha Taji-Farouki, Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (London: The Institute of Ismail Studies, 2004), 42-44.

kritik epistemologi yang dibuat oleh Muhammad Abid al-Jabiry[11], sebagai berikut:



Untuk melengkapi ketiga nalar epistemologi Arab di atas, berikutnya Amin merujuk kepada konsep Richard C. Martin tentang tujuh perspektif pendekatan, yaitu; (1) tekstual, (2) sejarah, (3) sosiologi, (4) antropologi, (5) filsafat ilmu, (6) hermenutik, dan (7) kritik. Disisi lain, Charles J. Adams mengklasifikasikan dua pendekatan dalam studi keilmanan, yaitu; (1) pendekatan *normatif* atau keagamaan (misionaris tradisional, apologetik, *Irenic*/ simpatik; dan (2) pendekatan *deskriptif* (filologi dan sejarah, ilmu-ilmu sosial, fenomenologi). Pada sisi lain, Adams juga menerapkan prinsip "*fields of study*" (bidang-bidang kajian) untuk pemetaan wilayah studi Islam. Bidang-bidang kajian ini meliputi: (1) Arab pra-Islam, (2) Muhammad, (3) al-Quran, (4) Hadis, (5) Kalam, (6) Tasawuf, (7) Syi'ah, (8) *Popular Religion* (agama rakyat).

Lebih jauh jika dilakukan pemetaan pendekatan dalam kaitannya dengan studi agama dan studi Islam (*religionwissen-*

[11] Muhammad Abid al-Jabiry, *Bunyah al-'Aql al-Araby: Dirāsah Tahliliyyah Naqdiyyah li Naẓm al-Ma'rifah fī al-Ṭaqafāt al-'Arābiyyah* (Beirut: Al-Markāz al-Ṭaqafy al-'Araby, 1993), 555.

schaft/comparative religion) yang disumbangkan oleh para tokohnya, maka selain tujuh klasifikasi pendekatan pada karya Martin diperoleh juga pendekatan-pendekatan: (1) feminis, (2) fenomenologis (*allgemeine religionsgeschichte/phenomenology of religion*), (3) psikologis, (4) teologis, (5) filologis, (6) kewilayahan (*mapping*), (7) linguistik semantik, (8) rasional, (9) liberal, (10) arkeologis, (11) politik.

Berbeda dari Charles J. Adam yang membagi studi agama menjadi dua; *normative* dan *deskriptif*, Amin Abdullah memberikan uraian tentang dua kecenderungan pendekatan dalam kajian Islam yaitu "*normative*" dan "*historis*". Kedua pendekatan itu lebih sebagai upaya untuk membangun kerangka dasar filsafat ilmu-ilmu keislaman serta menciptakan piranti akademik untuk memvalidasi kritik-kritik atau gagasan-gagasan yang dibangun oleh kebanyakan para tokoh pemikir kontemporer Islam. Sebagai contoh dari kedua pendekatan di atas bisa dilihat dalam dua buku yang ditulis Fazlurrahman "*Islam*" (pendekatan historis) dan "*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*" (pendekatan kritik normatifitas).

Dua pendekatan yang diuraikan Amin di atas adalah lebih bertujuan pada sebuah kesadaran tentang pentingnya aplikasi berbagai teori dan metodologi ilmiah yang merupakan *core* dari Filsafat Ilmu. Dengan demikian diskursus pemikiran keislaman tidak terjebak pada "*normative science*" tetapi lebih mengarah pada "*revolutionary science*", tidak terjerembab pada "*hard core*" (ajaran inti yang solid) tetapi lebih berorientasi pada domain "*protective belt*" (lingkar atau sabuk pengaman ajaran inti). Artinya, kajian keislaman, untuk menjadi sebuah kajian yang ideal, harus tetap

berada dalam keseimbangan antara tiga nalar secara proporsional, yakni nalar bayani (tekstual kebahasaaan), nalar burhani (kontekstual sains), dan nalar irfani (aspek moralitas transcendental atau aksiologis).

Oleh sebab itu, kunci utama (*key word*) bagi seorang peneliti adalah sikap *curiosity* (rasa ingin tahu). Sikap ini meniscayakan adanya beberapa elemen penting seperti; *method and approach*, penguasaan bahasa, ketersediaan media jurnal atau *conference library*, dan mentalitas saeorang peneliti. Amin menjelaskan bahwa disamping *curiosity* sebagai modal utama seorang peneliti, penting juga untuk melihat teori *spatial* (teori ruang) yang juga digagas oleh Knott supaya tidak mudah terjerembab pada hal-hal yang bernuansa *biased* dan subjektifitas. Menurutnya ruang memiliki sifat terbuka (*absolute*), sifat terbuka, dimensi, dinamis, dan fleksibel. Salah satu fokus kajian yang menjadi perhatian serius Kim Knott adalah pada upaya pengembangan metodologi spasial (teori ruang) dalam studi agama.[12] Metode ini dimaksudkan untuk mencari hubungan interkoneksitas antara berbagai elemen yang melingkupinya seperti sosial, budaya, politik, dan ekonomi.[13]

Dalam teori ruang-nya, Knott juga ingin mencari hubungan interkoneksitas antara empat elemen penting yakni antara tempat, benda, masyarakat dan objek. Untuk memahami lebih jauh tentang teori ruang, ia membedakan ruang menjadi lima bagian, yaitu; (1) tubuh (*body*) sebagai sumber ruang; (2) dimensi ruang;

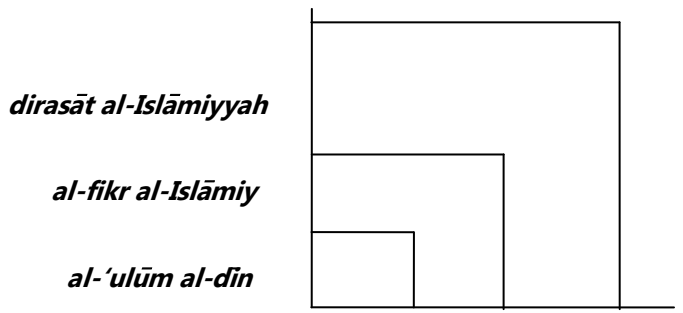
---

[12] Kim Knott: "Towards a history and politics of diasporas and migration: a grounded spatial approach A paper presented at 'Flows and Spaces", *the Annual Conference of the Royal Geographical Society/Institute of British Geographers*, London (30 August-2 September 2005).

[13] Kim Knott, *The Location of Religion, a Spatial Analysis,* Vol. I (UK London: Equinox Publishing, 2005), 57.

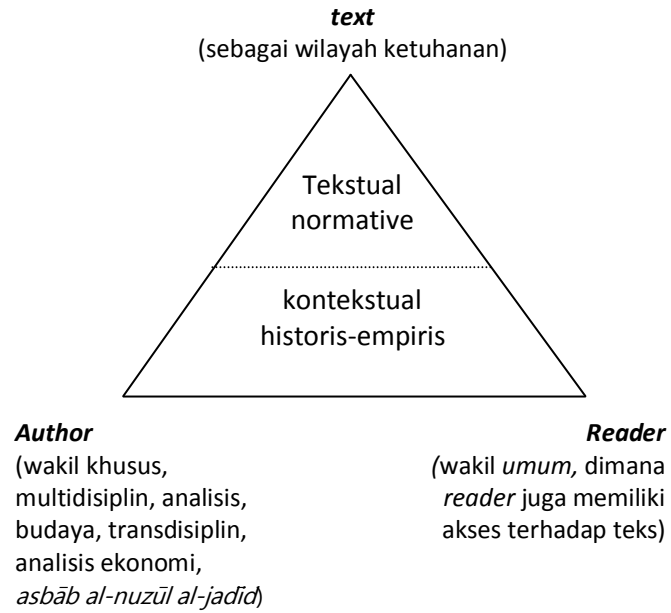
(3) sifat-sifat ruang; (4) aspek ruang; dan (5) dinamika ruang.[14] *Spatial theory* juga akan sangat membantu para peneliti baik dari kalangan *insider* maupun *outsider* untuk mendapatkan hasil penelitian yang akurat.

Dalam kaitannya dengan *Islamic studies*, Amin memberikan catatan khusus tentang lingkaran operasional hermenetik melalui tiga klasifikasi dalam isu-isu keilmuan Islam yang tergabung dalam *three in one*. Ketiga tingkatan itu adalah (1) *al-'ulūm al-dīn* yang memuat kajian-kajian kalam, aqidah, fikih, *falsafah Islām*, *naḥwu, balāghah*, *al-'ulūm al-Qur'ān, al-'ulūm al-h}adīth*, tasawuf, dan termasuk juga pendidikan dan dakwah; (2) *al-fikr al-Islāmy*: *legal thought, educational thought, political thought, philosophical thought*; (3) dan *dirāsāt al-Islāmiyyah* yang memuat *human right, gender, interfaith dialogue, hermeneutic, international law* dan sebagainya. Untuk lebih mudah memahami, bisa dilihat dalam hubungan integratif-interkenoktif antara *al-'ulūm al-dīn, al-fikr al-Islāmiy, dan dirāsāt al-Islāmiyyah* (*three in one*) secara berkesinambungan dan saling mengelaborasi satu dan lainnya, sebagaimana diagram berikut:



[14] Ibid.

Pada kolom *al-fikr al-Islāmiy* inilah letak hermenetik, atau menurut konsep Fazlurrahman dengan istilah *double movements* yakni pertemuan antara *al-asbāb al-nuzūl al-qadīm* dan *al-asbāb al-nuzūl al-jadīd*. Letak hermenetik juga bisa dilihat dalam teori *Layer* atau Jaring Laba-Laba (JLL) sebagaimana ditulis dalam buku Amin Abdullah "*Islamic Studies di Perguruan Tinggi*".[15] Amin menambahkan bahwa selain bentuk Jaring Laba-Laba (JLL), operasional hermenetik bisa dilihat dari segi tiga berikut:



Menurutnya, Otoritas menjadi dua: *being authorized* (otoritas yang didapatkan melalui penganugerahan) seperti RT, RW, Kepala Desa dan sebagainya, dan *being an authority* (*trah*/memiliki otoritas karena ia memiliki kapasitas keilmuan yang telah diakui oleh umum). Sedangkan *author* memiliki dua komponen

[15] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 107.

yaitu *asumsi dasar* seperti nilai, metodologi, dan rasio, dan yang kedua *ethical basis* (kejujuran, integritas, komprehensifitas, rasional, dan *self-awareness*).

Tahap berikutnya adalah memasuki isu-isu spesifik dalam *Islamic studies* seperti *social change, gender justice, human right, global and equal citizenship, greater inter-faith interaction.* Kata *gender* lebih bermakna *partnership* dan *equity* atau sebuah kesadaran baru terhadap bagaimana mensikapi persoalan *gender. Equity* menyangkut persoalan-persoalan seperti akses yang baik, *empowerment, opportunity, facilities, budget*, dan bukan *equality.* Oleh sebab itu, untuk menghadapi isu-isu spesifik di atas, perlu adanya fiqih baru (*new world view*) dalam konteks pasca perang dunia ke dua, bukan *worldview* dalam bentuk agama, adat, organisasi maupun aliran tertentu. Sebagai respon dari *worldview* yang baru dalam konteks *universal world citizenship*, masih ditemukan dari kalangan Muslim yang selalu mempertanyakan lima hal, yakni; (1) *compatible to Islam?*; (2) *compatible* dengan syarat berada di bawah otoritas hukum Islam; (3) bertentangan dengan hukum Islam?; (4) *agent of imperialism?*; (5) *hidden agenda* yang dapat merusak tatanan Islam.

Seorang faqīh, selain terinspirasi oleh *al-Qur'ān dan al-Sunnah*, dia juga sangat dipengaruhi oleh pandangan hidupnya sendiri, lingkungan yang ada disekitarnya, bahkan tingkat ilmu pengetahuan yang dimiliki umat manusia saat itu dan kemudian dilengkapi dengan *social sciencies* dan humanitas kontemporer. Pada tingkatan ini, pendekatan antropologi agama dapat membantu dan bahkan bekerjasama dengan studi Islam untuk menjelaskan dan melerai berbagai isu yang sulit dipecahkan atau dijelas-

kan dengan mempertautkan antara fikih dan usulnya dengan antropologi agama. Segi Tiga (ST) sebagai sebuah tawaran dalam memudahkan seorang pembaca mampu memahami pemikiran orang lain dengan baik, memiliki implikasi positif untuk melakukan pembacaan dan eksplorasi sebuah hubungan sirkuler-integratif-interkonektif antara beragam elemen yang membentuk bangunan pemikiran keislaman.

C. Me-*landing*-kan *Maqāṣid al-Sharī'ah* bagi Peningkatan IPM Indonesia.

Dalam perspektif hukum Islam, indeks pembangunan manusia yang tinggi adalah tergantung pada sejauh mana negara mampu menjamin kebutuhan dasar masyarakat. Dalam hal ini negara bertanggungjawab atas segala persoalan masyarakatnya untuk mampu melangsungkan hidup. Dalam teori *maqāṣid al-sharī'ah*, kelima kebutuhan dasar (*ḍarūriyyāt al-khamsah*) itu menurut para ulama *maqāṣdiyyūn* adalah dengan memahami *asrār al-sharī'ah* yaitu rahasia-rahasia yang terdapat di balik hukum yang ditetapkan oleh syari'at berupa kemaslahatan bagi umat manusia baik di dunia maupun di akhirat, yaitu: menegakkan agama *Allāh* (*ḥifdh al-dīn*), memelihara jiwa (*ḥifdh al-nafs*), memelihara keturunan (*ḥifdh al-nasl*), memelihara akal (*ḥifdh al-'aql*), dan memelihara harta (*ḥifdh al-māl*),

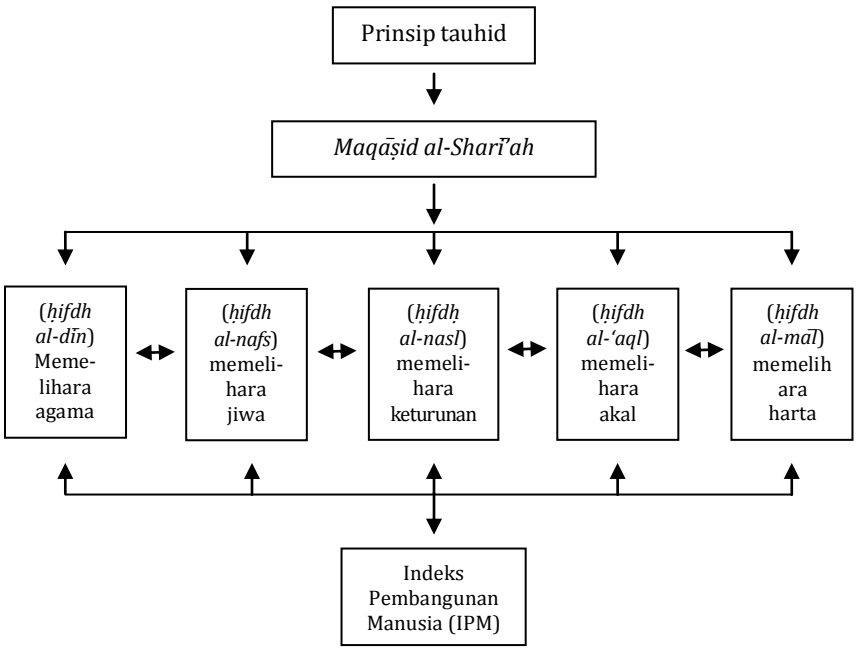
Dalam konteks Indonesia kekinian, *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diartikan sebagai tujuan-tujuan yang hendak dicapai dari suatu penetapan hukum[16] demi tercapainya masyarakat yang adil

[16] Rāid Naṣrī Jamīl Abū Mu'nas, *Manhaj al-Ta'līl bi al-Ḥikmah wa Atharuh fī Tashrī' al-Islām: Dirāsah Uṣūliyyah Taḥlīliyyah* (Herndon: al-Ma'had al-'Ālimī li al-Fikr al-Islāmī / IIIT: 2007), 262.

dan makmur. Kelima komponen tujuan hukum Islam yang dijadikan sebagai indikator untuk mencapai tujuan tersebut bukan hanya sekedar reaktif, tetapi juga preventif dan regulatif. Kelima fitur itu adalah: (1) Memelihara Agama (*ḥ}ifdh al-dīn*) yaitu syari'at mewajibkan berbagai macam ibadah dengan tujuan untuk menegakkan agama Allāh yakni dengan cara melaksanakan semua perintah-Nya dan menjahui segala larangan-Nya yang bisa merusak eksistensi agama. (2) Memelihara jiwa (*ḥifdḥ al-nafs*) bukan hanya diorientasikan pada pelaksanaan hukuman *qiṣās* bagi pelaku tindak pidana, akan tetapi juga dimaksudkan untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban di atas, diperlukan kondisi fisik yang kuat, sehat baik jasmaniah maupun ruhaniah. (3) Memelihara keturunan (*ḥifdḥ al-nasl*) bukan sekedar melalui pernikahan sah dan disyari'atkan hukuman bagi pelaku zina, akan tetapi dikembangkan menuju kewajiban untuk menciptakan generasi-generasi yang unggul (*golden generation*), berilmu pengetahuan dan beriman, menjamin pendidikan, dan menjaga stabilitas kondisi psikologi anak. (4) Menjaga akal (*ḥifdh 'aql*), kewajiban memelihara akal tidak sekedar larangan minum khamer, akan tetapi lebih pada pengembangan intelektualitas, kecerdasan berfikir, berilmu pengetahuan, dan termasuk memberi bekal pendidikan dan *skill* bagi generasi muda untuk mampu menghadapi tantangan hidup di masa mendatang. (5) Memelihara harta (*ḥifḍh al-mal*) tidak sekedar memberikan hukuman bagi pelaku pencurian dan perampokan, tetapi harus diorientasikan bagaimana ekonomi masyarakat mampu dikembangkan melalui peningkatan pada sektor sumber daya manusia demi kemakmuran penduduk.

Untuk memberikan deskripsi singkat tentang signifikansi kelima fitur yang terdapat dalam *maqāṣid al-sharī'ah* bagi peningkatan Pembangunan Manusia Indonesia (IPM), sebagaimana standarisasi yang dibuat *United Nations Development Programme* (UNDP), bisa dilihat dalam gambar di bawah ini:

Signifikansi *Maqāṣid al-Sharī'ah* bagi Peningkatan IPM



Sebagai gambaran awal dari gambar di atas, penulis merasa perlu untuk menjelaskan indikator dan fitur *maqāṣid al-sharī'ah* dalam konteks Indeks Pembangunan Manusia (IPM) Indonesia dalam bentuk tabel berikut:

Indikator dan Fitur *Maqāṣid al-Sharī'ah* dalam konteks IPM Indonesia

No	Fitur *maqāṣid al-sharī'ah*	Nilai-nilai universal *maqāṣid al-sharī'ah*	Indikator *maqāṣid al-sharī'ah* dalam meningkatkan IPM Indonesia
1	Prinsip tauhid		Sebuah prinsip bahwa semua aturan dibuat Allah untuk kebaikan manusia dan akan dipertanggungjawabkan kepada-Nya. Implementasi dari prinsip ini adalah bentuk dari penghambaan diri kepada Allah yang berkonsekwensi pada nilai maslahah yang kembali lagi untuk manusia
2	*Maqāṣid al-sharī'ah*		Mengungkap tujuan syari'at untuk memperoleh kemaslahatan manusia dan menolak bahaya
3	Memelihara agama	spiritualitas, keyakinan, seshalehan individu dan sosial, integritas, solidaritas, keadilan, kebebasan, toleran, keselamatan	1. pendidikan nilai-nilai moral agama yang memadahi 2. motivasi untuk mengimplementasikan moralitas keagamaan 3. keseimbangan antara persoalan dunia dan akhirat 4. menanamkan dan terus mengembangkan serta mendialogkan nilai-nilai keadilan, kebebasan beragama secara internal dan eksternal 5. meningkatkan rasa persaudaraan sesama manusia 6. pembangunan moralitas mulai dari keluarga, masyarakat, dan bangsa 7. peran proaktif pemerintah yang tercermin dalam program peningkatan

			kesadaran tentang keberagamaan masyarakat 8. semangat manusia sebagai *khalifah* di bumi 9. toleransi umat beragama dan antara umat beragama
4	Memelihara jiwa	spiritualitas, kemulyaan, martabat, hak-hak dasar manusia, persamaan, keadilan, moralitas, persaudaraan, kebebasan, kreatifitas, pendidikan	1. meningkatkan lingkungan bersih dan sehat 2. memerangi penyakit 3. akses air bersih 4. menciptakan lingkungan yang aman 5. menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia mengangkat tinggi martabat manusia, menghargai jiwa manusia, persaudaraan sesama manusia, dan persamaan derajat 6. mempromosikan dan menjaga nilai-nilai moralitas 7. menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan kebenaran 8. menjaga hak-hak dasar sesama manusia dan 9. pemerintahan yang bertanggung jawab 10. akses kesehatan yang memadahi, merata, dan biaya terjangkau
5	Memelihara keturunan	spiritualitas, kemuliyaan, martabat, moralitas, integritas keluarga, tanggungjawab keluarga, kebebasan rasa aman, pendidikan	1. melakukan pernikahan yang sah 2. menjaga psikologi dan moralitas anak dan keluarga 3. memperhatikan dan bertanggungjawab atas pendidikan anak 4. menghindari kekerasan pada anak 5. memperhatikan

			keseimbangan antara pendidikan moral spiritual dan intelektuan anak 6. pemenuhan kebutuhan anak 7. menjaga kesehatan anak, dan 8. memberikan rasa aman bagi anak dan keluarga dari rasa takut, tertekan, ketidaknyamanan, konflik keluarga dan sosial.
6	Memelihara akal	kecerdasan, spiritualitas, kebebasan berkreasi, persamaan hak, pendidikan, dan aksesibilitas	1. mendorong manusia Indonesia untuk meningkatkan kuwalitas pengetahuan agama, sosial, sain, dan tehnologi 2. meningkatkan religiusitas (keberagamaan) 3. selalu berorientasi pada maqa>s}id al-shari>'ah dalam memahami dan mengimplementasikan makna teks (al-Qur'an, hadis, fatwa ulama) 4. menyediakan sarana dan prasarana untuk mengakses informasi berupa perpustakaan dan fasilitas penelitian 5. memberikan kebebasan dalam berfikir dan berekspresi 6. memberikan penghargaan bagi suatu prestasi 7. menyediakan sebanyak dan seluas mungkin beasiswa bagi anak-anak dari keluarga tidak mampu 8. memberikan pelatihan-pelatihan untuk meningkatkan *skill* para pemuda

7	Menjaga harta	spiritualitas, kepercayaan, keadilan, persamaan, keshalehan individu dan sosial, kerjasama, keseimbangan, kebebasan, keamanan, transparansi	1. penegakan hukum dan pemerintahan yang bersih dari nepotisme 2. negara menjamin keamanan, harta benda, dan martabat rakyat 3. peningkatan kuwalitas pendidikan, penggunaan tehnologi mutakhir untuk produksi 4. perbaikan menejemen 5. mendorong dan menjamin kebebasan berwirausaha baik dalam skala makro dan mikro 6. pemerintahan yang tanggap kemiskinan dan distribusi yang merata 7. pemberdayaan zakat, shadaqah, dan infaq, saving dan investasimeningkatkan kesempatan kerja 8. semangat solidaritas sosial dan kerjasama

Dari gambar di atas, tampak bagaimana *maqāṣid al-sharī'ah* bisa dioperasionalkan sebagai basis etik-moral dalam rangka peningkatan IPM Indonesia. Dalam filsafat hukum Islam, prinsip tauhid harus selalui menjadi ruh baik bagi pembuatan hukum itu sendiri maupun implementasinya. Dalam konteks IPM Indonesia yang mayoritas beragama Islam, prinsip tauhid harus dijadikan pijakan transendental bagi pelaksanaan dan pencarian tujuan hukum Islam yang berorientasi pada kemaslahatan, kesejahteraan, kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat dan menolak kemiskinan, kesulitan, ketidakadilan, kelaparan, kuwalitas pendidikan

rendah dan sebaginya.[17] Penjabaran dari kelima fitur tujuan hukum Islam di atas memiliki korelasi rasional argumentatif dengan berbagai persoalan besar yang dihadapi bangsa Indonesia berupa IPM. Harapannya adalah prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* bisa membumi sehingga mampu menjadi motor bagi peningkatan IPM Indonesia.

D. Indeks Pembangunan Manusia (IPM) Indonesia

Berdasarkan hasil survei UNDP (*United Nations Development Programme*), pada tahun 1999, Indonesia masih tercatat sebagai negara yang memiliki pembangunan manusia rendah. Pada tahun ini Indonesia ada pada urutan ke 102 dengan indeks 0.677. Sedangkan pada tahun 2005, Indonesia mengalami penurunan pada posisi ke 110 dari 177 negara, dengan indeks 0.697 (meningkat dua digit dari enam tahun sebelumnya). Akan tetapi, posisi ini masih berada di bawah negara-negara ASEAN seperti Malaysia (urutan 61 dengan indeks 0.796), Thailand (urutan 73 dengan indeks 0.778), Filipina (urutan 84 dengan indeks 0.758) dan Vietnam (urutan 108 dengan indeks 0.704). Dari data di atas, posisi Indonesia terlihat masih tergolong rendah meskipun pada tahun 2006, angka IPM Indonesia mengalami kemajuan dengan mencapai 0.711 dan berada diurutan 108, mengalahkan Vietnam yang mempunyai nilai 0.709.

Di tahun 2007 angka IPM Indonesia terus merangkak naik menjadi 0.728 yang menempatkan Indonesia pada peringkat 100. Akan tetapi posisi ini sempat mengalami penurunan pada tahun

[17] Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓriyyat al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī* (t.t.: Mat}ba'ah al-Najāḥ al-Jadīdah, 1991), 7.

2012 dan 2013 yakni pada posisi urutan ke-108.[18] Meskipun peringkat HDI Indonesia masih berada pada level menengah dari negara-negara dunia, skor 0,684 ini masih di bawah rata-rata dunia sebesar 0,702.[19] Indeks Pembangunan Manusia (IPM) di ASIA dari 187 negara di dunia pada tahun 2013 adalah sebagai berikut: Singapura (9), Brunei (30), Malaysia (62) dan Thailand (89), Indonesia (108). Negara-negara anggota ASEAN lainnya yang menempati peringkat lebih rendah dari Indonesia adalah Myanmar (150), Laos (139), Kamboja (136), Vietnam (121) dan Filipina (117). Indonesia masih bertahan pada posisi medium dengan skor 0,684 atau tiga digit naik dari tahun sebelumnya, yaitu 0,681.[20]

Berdasarkan standarisasi yang telah disepakati dunia internasional bahwa tolok ukur indeks pembangunan manusia (IPM) ditentukan oleh tiga komponen dasar yaitu kualitas pendidikan, kualitas kesehatan dan kualitas ekonomi.[21] Oleh sebab itu, penurunan angka kemiskinan harus ditempuh melalui langkah-langkah strategis berupa menekan laju pertumbuhan penduduk dan peningkatan kualitas hidup manusia. Semakin tinggi jumlah penduduk maka akan semakin bertambahnya beban pembangunan, berkurangnya ketersediaan lahan, pangan dan lapangan

[18] Data diambil dari laporan *Human Development Index* tahun 2000 dan 2012 yang dikeluarkan oleh *The United Nations Development Program.*

[19] http://fe.gunadarma.ac.id/majalah/2014/12/30/human-development-index-2014/

[20] Data diambil dari laporan *Human Development Index* tahun 2013 yang dikeluarkan oleh *The United Nations Development Program.*

[21] Lynne Healy, *International Social Work: Professional Action in an Interdependent World* (New York: Oxford University Press, 2008), 83. Lihat juga Doris C. Ross, Richard T. Harmsen, *Official Financing for Developing Countries* (Washington, D.C.: nternational Monetary Fund, 2001), 64-65. Lihat juga BKKBN (2008) yang menggambarkan kualitas hidup penduduk dari indikator angka kematian bayi, angka kematian ibu, angka harapan hidup dan kualitas pendidikan.

pekerjaan, serta meningkatnya pengangguran. Deskripsi komponen dan indikator Indeks Pembangunan Manusia di Indonesia secara garis besar adalah:

Pertama, Angka Harapan Hidup (AHH) menurut Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (BAPPENAS), sebagaimana penulis kutip dari situs resminya, bahwa "Penduduk Indonesia diperkirakan akan mencapai 273,65 juta jiwa pada tahun 2025. Pada tahun yang sama angka harapan hidup diperkirakan mencapai 73,7 tahun".[22] Senada dengan hasil survei BAPPENAS, *CIA World Factbook* mencatat bahwa di tahun 2011, angka harapan hidup orang Indonesia secara keseluruhan adalah 70.76 tahun dengan perincian angka harapan hidup pria Indonesia adalah 68.26 tahun dan wanita 73.38 tahun. Capaian ini menempatkan Indonesia berada pada nomor urut 108.

Pada level ASEAN, angka harapan hidup penduduk Indonesia menempati posisi ke-6 (tahun 2010-2015) setelah Singapura yang mencatat indeks 82,2 dari posisi sebelumnya periode 2005-2010 yang berada pada kisaran 81,2. Angka harapan hidup penduduk Indonesia tercatat sebesar 70,1 pada 2010-2015, atau naik dari 69,1 (2005-2010).[23] Posisi ini masih jauh dari Monako berada pada nomor urut 1 dengan angka harapan hidup secara keseluruhan 89.73 tahun. Kemudian disusul Makau dengan angka 84.41 tahun.[24]

Kedua, Angka Kematian Bayi (AKB, *Infant Mortality Rate*) merupakan salah satu indikator penting dalam menentukan

[22] Kementrian PPN/Bappenas, *Evaluasi Kinerja Pembangunan Daerah (EKPD) di 33 Provinsi Tahun 2014*.

[23] http://www.mri-research-ind.com/berita-289-wah%E2%80%A6-angka-harapan-hidup-di-ri-dibawah-kamboja.html

[24] Angka harapan hidup berdasarkan negara menurut *CIA World Factbook* (survei tahun 2011)

tingkat kesehatan masyarakat karena dapat menggambarkan tingkat kesehatan penduduk secara umum. Berdasarkan penelitian yang dilakukan Varney, tercatat kurang lebih 8 juta kematian perinatal (lahir mati) di dunia terjadi setiap tahun. Dari jumlah ini, sekitar 85 % kematian bayi baru lahir terjadi akibat infeksi, asfiksia pada saat lahir, dan cedera saat lahir. Lebih lanjut *World Health Organization* (WHO) melansir bahwa dari 8,1 juta kematian bayi di dunia, 48 % adalah kematian neonatal.[25] Dari seluruh kematian neonatal sekitar 60 % merupakan kematian bayi berumur kurang dari 7 hari (perinatal) dan kematian bayi umur lebih dari 7 hari akibat gangguan pada masa perinatal. Hasil Survei Demografi Kesehatan Indonesia (SDKI) 2003, diperoleh data terdapat 35/1000 kelahiran hidup untuk angka kematian bayi dan 20/1000 kelahiran hidup untuk angka kematian neonatal. Indonesia belum berhasil menekan angka kematian perinatal (*early neonatal*). Menyikapi persoalan ini, Indonesia, melalui program kesehatan bayi baru lahir dan kesehatan ibu bayi, bertekat untuk semaksimal mungkin menekan angka kematian bayi dan ibu. Dalam rencana strategi nasional *Making Pregnancy Safer*, target dari dampak kesehatan untuk bayi baru lahir adalah menurunkan angka kematian neonatal menjadi 15 per 1000 kelahiran hidup.[26]

Ketiga, Angka Melek Huruf (AHM) merupakan persentase penduduk usia 15 tahun ke atas yang bisa membaca dan menulis terhadap seluruh penduduk berumur 15 tahun ke atas di suatu daerah. AMH di Indonesia pada tahun 2012-2013 masih berkisar

[25] Rondalyn Varney Whitney, *Bridging the Gap: Raising A Child With Nonverbal Learning Disorder* (New York: Barkeley Publishing Group, 2014).

[26] http://kesmas-ode.blogspot.co.id/2012/10/makalah-angka-kematian-bayi-dan-balita.html

antara 7,85 dan 8,14. Nilai ini tentu masih jauh jika dibanding dengan Jepang yang telah mencapai 98 pada tahun 1920 dan meningkat tajam menjadi 99 % pada tahun 2003.[27] Tingkat ini bahkan belum mampu terlampaui oleh Indonesia di abad Milenium saat ini.[28]

Keempat, Berdasarkan data BPS, jumlah penduduk miskin pada tahun 2013 adalah 28,60 juta orang atau 11,46 persen, dan 28,28 juta orang atau 11,25 persen pada tahun 2014.[29] Menurut berita REPUBLIKA *online* menyebutkan bahwa jumlah penduduk miskin pada tahun 2015 diprediksi mencapai 30,25 juta orang atau sekitar 12,25 persen dari jumlah penduduk Indonesia.[30]Catatan yang menggembirakan adalah sebagaimana yang dilansir *World-factbook* dan *World Bank* memprediksi bahwa di tingkat dunia penurunan jumlah penduduk miskin di Indonesia termasuk yang tercepat dibandingkan negara lainnya. Tercatat pada rentang 2005-2009 Indonesia mampu menurunkan laju rata-rata penurunan jumlah penduduk miskin per tahun sebesar 0,8%, jauh lebih tinggi dibandingkan dengan pencapaian negara lain seperti Kamboja, Thailand, Cina, dan Brasil yang hanya berada di kisaran 0,1% per tahun. Bahkan India mencatat hasil minus atau terjadi penambahan penduduk miskin.

Ada asumsi kuat bahwa tinggi rendahnya *human development* suatu negara bermuara dari sistem hukum yang berlaku.

---

[27] Nanette Gottlieb, *Language and Society in Japan* (New York: Cambridge University Press, 2005), 91-92.

[28] Insup Taylor, M. Martin Taylor, *Writing and Literacy in Chinese, Korean and Japanese: Revised edition* (Philadelphia: John Benjamin Publishing Company, 2014), 256.

[29]http://www.voaindonesia.com/content/bps-tingkat-keliskinan-indonesia-menurun/1948483.html

[30]http://www.republika.co.id/berita/koran/pareto/15/01/02/nhjny6-tantangan-kemiskinan-pada-2015

Sedangkan sistem hukum itu sendiri selalu berpijak pada metodologi istinbat hukum. Di sinilah, perlu adanya pemikiran baru tentang bagaimana sistem hukum, terutama hukum Islam, mampu berselaras dengan modernitas untuk mendorong pemeluknya sadar terhadap posisi mereka sebagai warga dunia. Oleh sebab itu, kesadaran ini harus bermula dari pembentukan *worldview* para sarjana hukum Islam sebagai *the agent of law*. Melalui konsep *maqāṣid al-sharī'ah* dengan kelima fitur dan nilai-nilai etik-moral universal yang diekstraksi darinya, penulis menyuguhkan solusi filosofis untuk bagaimana IPM Indonesia bisa terus merangkak menuju titik kesamaan dengan negara-negara maju di dunia.

E. Memelihara Jiwa (*Ḥifdh al-Nafs*) dan Angka Harapan Hidup

Aspek penting dalam memelihara jiwa sehingga angka harapan hidup bisa meningkat adalah bagaimana menjunjung tinggi martabat dan kemuliyaan manusia (*human dignity*), menghargai jiwa manusia (*self respect*), persaudaraan sesama manusia (*human brotherhood*), hak-hak dasar manusia (*human rights*), persamaan (*equality*), keadilan sosial (*social justice*), moralitas (*morality*), kebebasan bertindak dan berkreasi (*freedom to act and of creativity*), pendidikan dan persamaan derajat (*education and social equality*) menjadi sebuah kesadaran bagi semua manusia (*inner consciousness*). Nilai-nilai dasar ini, sebenarnya, secara natural inheren dengan fitrah manusia, sebagaimana dalam al-Qur'an, Surat *al-Rūm*: 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan

manusia tidak mengetahui". Selain itu, fitrah manusia sebagaimana disebut dalam al-Qur'an, Surat *al-Isra'*: 70, adalah bahwa manusia adalah sebagai khalifah di bumi.

Sebagai agama fitrah, Islam sangat menghormati hak-hak dasar manusia. Integrasi ranah fitrah sebagai salah satu komponen penting dalam teori *maqāṣid* kontemporer, menurut al-Qarḍāwī, adalah hal baru dalam kajian fikih Islam. Fitrah yang dimaksud adalah dalam bentuk keinginan, kegemaran, dan kebebasan untuk melakukan atau memiliki sesuatu yang juga mendapat perhatian serius dalam Islam. Islam datang bukan untuk memberangus fitrah dan akal sehat, akan tetapi sebaliknya ia datang untuk memposisikan fitrah secara proporsional.[31]

Selain itu, Islam adalah agama yang tidak mengenal konsep "manusia dilahirkan dalam keadaan berdosa" (*born sinner*) sebagaimana yang diyakini dalam tradisi Yunani.[32] Keyakinan semacam itu, menurut Islam justru menciderai martabat manusia. Al-Qur'an, Surat *al-An'ām* ayat: 164 menyatakan bahwa seseorang tidak memikul kesalahan orang lain. Manusia dilahirkan dalam keadaan suci dan bebas. Kebebasan adalah suatu keniscayaan

[31] Basri bin Ibrahim al-Hasani dan Wan Muhammad Yusuf bin Wan Chik, "Maqāṣid al-Sharī'ah According to al-Qarḍāwī in the Book of al-Halal wa al-Haram fi al-Islām", dalam *International Journal of Business and Social Science*, vol. 2, No. 1 (Januari, 2011), 224

[32] Manusia, khususnya perempuan dalam pandangan bangsa Yunani tidak berbeda jauh dengan perempuan-perempuan di belahan bumi lainnya. Peranan perempuan dalam tradisi Yunani terbagi dalam tiga klasifikasi; (1) sebagai pelacur yang semata-mata bertugas untuk memuaskan nafsu; (2) sebagai selir-selir raja, yang bertugas untuk merawat tubuh dan kesehatan tuannya; (3) sebagai istri, yang bertugas untuk merawat dan mendidik anak-anaknya, sama seperti yang dilakukan oleh pengasuh *baby sitter* dewasa ini. Para filosof Yunani yang pikirannya dikagumi oleh banyak orang di seantero dunia seperti Plato dan Aristoteles, juga memiliki pandangan stereotip terhadap sosok perempuan. Aristoteles misalnya memandang wanita sebagai sosok ciptaan yang belum sempurna dan bertahan dalam perkembangan tingkat bawah. Lihat Shalah Qazan, *Menuju Gerakan Muslimah Modern*, terj. (?) (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), 84-85.

dalam pembangunan manusia dalam rangka menjaga jiwa. Bagaimana seseorang bisa kreatif dan inovatif untuk mengembangkan potensi kalau tidak ada jaminan kebebasan. Akan tetapi ini bukan berarti bahwa manusia bebas secara absolut tanpa ada tanggungjawab transendental sebagaimana paham eksistensialisme Sartre dan paham determinisme[33] Karl Marx, Sigmund Freud, Lorenz, Pavlow, Waston dan beberapa filosof eropa lainnya[34]. Oleh karena manusia adalah makhluk bebas dan bermartabat, maka kesadaran untuk menjaga martabat dirinya dan orang lain diyakini sebagai bentuk penghambaan diri kepada Allah.

Fitur lain dari *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kebutuhan manusia akan sesuatu yang bernama keadilan. Impian *natural* manusia berupa martabat, saling menghormati, persaudaraan, persamaan derajat dan kemakmuran dunia adalah impian yang masih fiktif jika tidak ditopang oleh keadilan sosial dan keadilan ekonomi. Al-Qur'an, Surat *al-Māidah* ayat 8, menyatakan bahwa karakter adil adalah prioritas dalam misi kenabian dan ia juga identik dengan takwa. Bagaimana orang bisa menciptakan keadilan, melakukan pembangunan manusia, solidaritas sosial jika ia mengeyampingkan nilai-nilai keadilan.

Dalam konteks kehidupan berbangsa, komponen yang tidak kalah pentingya adalah pemerintahan yang bersih dan bertang-

[33] Paham "determinism" adalah paham filsafat yang mengatakan bahwa bukan tuhan yang menciptakan manusia, akan tetapi manusialah yang telah mengidealkan tuhan dalam pikirannya " God doesn't create human, but human creates god by himself"

[34] Manusia, kata Sartre, adalah makhluk yang bebas secara mutlak. Bebas untuk bertindak dan berbuat, bebas untuk memilih, bebas untuk menentukan segala urusannya sendiri tanpa ada tanggungjawab transendental kepada tuhan terhadap apa yang telah ia lakukan. Lihat Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness; The Principle Text of Modern Existentionalism*, trans. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1984).

gungjawab (*good and clean governance*). Stabilitas politik suatu negara sangat menentukan bagaimana peran penting pemerintah dalam memberikan kepastian pada masyarakat tentang arah pembangunan manusia. Oleh karena itu, *good governance* adalah pemerintahan yang bersih dari korupsi, ketidak-transparansi-an, dan selalu berorientasi pada kepentingan masyarakat. Konsep menjaga jiwa dalam konteks manusia Indonesia saat ini adalah suatu hal yang harus mendapatkan prioritas utama sebagai fondasi moral pembangunan manusia, atau Imam al-Syatibi menyebutnya dengan istilah *ḍarūriyyāt* (kebutuhan primer).[35] Kedelapan fitur *ḥifḍ al-nafs* di atas tampaknya inheren dengan kebijakan pemerintah Indonesia sebagaimana rekomendasi Bappenas untuk memperbaiki kinerja pemerintah dalam meningkatkan *human development greed*.[36]

F. Memelihara Keturunan (*Ḥifdh al-Nasl*) dan Angka Kematian Bayi

Angka kematian bayi merupakan indikator penting untuk melihat bagaimana kuwalitas kesehatan di suatu bangsa. Kema-

[35] Aḥsan Liḥasāsanah, *al-Fiqh al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī wa Atharuh 'ala> Mabāḥith Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*, 19.

[36] Sejumlah rekomendasi dari Bappenas untuk mengatasi permasalahan ini, antara lain: (1) Meningkatkan kesejahteraan masyarakat melalui berbagai program pengentasan kemiskinan, perluasan akses layanan kesehatan dan pemerataan pembangunan infrastruktur layanan kesehatan; (2) Menambah jumlah infrastruktur dasar kesehatan, baik sarana dan prasarana rumah sakit, posyandu, serta puskesmas, dan menambah jumlah tenaga kesehatan terutama di daerah-daerah terpencil, dan pedesaan, serta memberikan insentif bagi tenaga kesehatan yang secara sukarela bersedia membuka praktek kesehatan di daerah tersebut; (3) Adanya sosialisasi baik dari pemerintah pusat, maupun pemerintah daerah tentang perlunya perlindungan bagi balita, terutama dalam hal ketersediaan gizi yang cukup, untuk menunjang kesehatan balita di masa akan dating; (4) Sosialisasi tentang program BPJS kesehatan, terutama dalam hal perlindungan pemerintah kepada masyarakat yang kurang mampu yang belum tercover program BPJS Kesehatan. Lihat Kementrian PPN/Bappenas, *Evaluasi Kinerja Pembangunan Daerah (EKPD) di 33 Provinsi Tahun 2014*.

tian bayi erat kaitannya dengan kondisi lingkungan sosial dan tingkat ekonomi dan pendidikan orang tua. Menurut *Women Research Institute* (WRI), berdasarkan data SDKI (Survei Demografi dan Kesehatan Indonesia) 2012, jumlah angka kematian ibu dan anak tercatat mencapai 359 per 100 ribu kelahiran hidup. Angka ini jauh besar jika dibanding hasil SDKI 2007 yang mencapai 228 per 100 ribu. Sementara angka kematian di sejumlah negara seperti Vietnam berkisar antara 159 per 100 ribu kelahiran hidup, Malaysia hanya 29 per 100 ribu kelahiran hidup.[37]

Beranjak dari kondisi keselamatan bayi yang masih di bawah rata-rata dari negara-negara maju, pertanyaan besar yang muncul adalah "mungkinkah keberlangsungan suatu negara, kebudayaan bangsa, dan kemakmuran manusia Indonesia mampu *survive* di masa yang akan datang?'

Konsep *h}ifdh al-nasl* (memelihara keturunan) tidak hanya sekedar menjaga aspek legalitas keluarga melalui perkawinan sah, akan tetapi hukum Islam pasti memiliki tujuan kemaslahatan yang lebih besar dari itu. Oleh karena itu, dalam konteks menekan angka kematian bayi sebagaimana indikator yang dibuat UNDP, secara moral-etik *maqāṣ}id al-sharī'ah* diarahkan pada beberapa fitur yang secara riil mampu menekan angka kematian bayi lahir, diantaranya: (1) solidaritas sosial yang tinggi dalam bentuk meningkatkan kesadaran untuk menolong orang lain dalam urusan kebaikan; (2) prinsip keadilan dan bekerjasama. Prinsip ini bisa diterjemahkan melalui usaha pemerataan pelayanan kesehatan beserta fasilitasnya, baik dari keberadaan petugas, kemampuan dan keterampilan petugas medis sebagai pemberi pelayanan kese-

[37] http://health.liputan6.com/read/781358/angka-kematian-bayi-di-indonesia-masih-tinggi-apa-sebabnya

hatan maupun pembiayaan kesehatan oleh masyarakat; (3) prinsip memberikan keselamatan untuk diri sendiri dan orang lain bisa diterjemahkan melalui peningkatan kesadaran masyarakat dalam memeriksakan kehamilan, sikap proaktif pihak pemerintah dan petugas dalam melaksanakan pemantauan serta memberikan pelayanan kesehatan yang optimal sejak ibu hamil hingga pasca persalinan; dan (4) sarana dan akses pendidikan yang memadahi. Peningkatkan kualitas serta kuantitas tenaga kesehatan secara merata di berbagai daerah; (5) spiritualitas, bahwa menyelamatkan jiwa manusia adalah ibadah; (6) moralitas, integritas, dan tanggungjawab keluarga akan memberikan efek positif pada perkembangan psikologi anak termasuk dalam hal ini adalah memberikan rasa aman.

G. Memelihara Akal (*Ḥifdh al-ʻAql*) dan Angka Melek Huruf

Para pakar pendidikan mencatat bahwa kuwalitas dan mutu dunia pendidikan di Indonesia masih menyisakan beberapa persoalan diantaranya adalah keterbatasan akses pendidikan, distribusi tenaga pengajar belum merata, dan kompetensi guru rendah. Anies Baswedan, menteri Pendidikan, mengatakan bahwa keterbatasan akses pendidikan di daerah pedesaan dan daerah terpencil adalah muara dari derasnya arus urbanisasi yang terus meningkat terutama di kota-kota metropolitan. Pada level internasional, berdasarkan laporan tahunan UNESCO *Education For All Global Monitoring Report* 2012, kualitas pendidikan Indonesia berada di peringkat ke-64 dari 120 negara di seluruh dunia. Sedangkan berdasarkan Indeks Perkembangan Pendidikan (*Educa-*

tion Development Index, EDI), Indonesia berada pada peringkat ke-69 dari 127 negara pada 2011.[38]

Beranjak dari kondisi pendidikan yang masih di bawah rata-rata dari negara-negara maju, pertanyaan besar yang muncul adalah "mungkinkah keberlangsungan suatu negara, kebudayaan bangsa, dan kemakmuran manusia Indonesia mampu *survive* menghadapi berbagai perubahan di masa yang akan datang?'

Konsep *hi}ifdh al'aql* (memelihara akal) secara moral-etik menawarkan beberapa fitur untuk meningkatkan digit melek huruf. Pertama adalah pendidikan moral. Islam adalah agama yang sangat peduli terhadap moral generasi penerus. Pendidikan dalam Islam dimulai, bahkan, sejak dari alam kandungan sampai liang lahat. Maka anak harus mendapatkan sarana dan prasarana terbaik untuk bisa mengembangkan dirinya. Pendidikan moralitas bisa dimulai dari pendidikan keluarga yang syarat dengan nilai keshalehan, kejujuran, toleran pada budaya orang lain, patuh pada aturan yang ada, sopan santun, hormat pada orang di sekitar, bekerja keras, menanamkan rasa tanggungjawab, rasa simpati dan empati pada orang lain.

Prinsip selanjutnya adalah integritas dan responsibilitas orang tua terhadap pendidikan dan pertumbuhan jasmani-rohani anak. Keluarga adalah lembaga pendidikan pertama dalam membentuk jati diri generasi penerus bangsa. Sebagai unit sosial terkecil di masyarakat yang terbentuk melalui perkawinan yang sah, keluarga memiliki peran strategis dalam pembentukan karakter anak. Pendidikan anak dalam keluarga akan sangat berpengaruh pada keberhasilan pendidikan pada periode berikutnya. Anak-

[38] http://www.prestasi-iief.org/index.php/id/feature/68-kilas-balik-dunia-pendidikan-di-indonesia

anak yang dilahirkan dalam bingkai keluarga adalah aset utama penerus pembangunan nasional. Oleh sebab itu, integritas dan responsibilitas orang tua dalam keluarga sangat diperlukan bagi pertumbuhan dan pengembangan diri anak. Ini selaras dengan tujuan transenden dari pernikahan yakni bagaimana semua anggota keluarga memiliki kesadaran akan tanggungjawab dari masing-masing anggota. Di samping itu, orang tua dan keluarga harus mampu menjamin untuk bebas rasa takut, konflik keluarga, dan beban anak yang berlebihan. Faktor psikologi ini sering menimbulkan anak menjadi trauma, tertekan, dan tidak kreatif mengambil keputusan.

Sebagaimana dalam indikator lainnya, peran proaktif pemerintah menjadi sangat krusial. Pemerintah memiliki tanggungjawab baik secara moral maupun transenden terhadap kondisi rakyatnya. Beberapa tawaran yang mungkin perlu dilakukan adalah: (1) Kebijakan pemberian beasiswa terutama kepada masyarakat dengan tingkat ekonomi rendah secara tepat sasaran. (2) Kebijakan yang berorientasi pada pemerataan percepatan dan mutu pendidikan di seluruh daerah terutama di daerah terpencil, tertinggal, perbatasan, serta yang potensi ekonominya rendah. (3) Melakukan pendataan masyarakat yang masih dalam batas usia sekolah yang mengalami putus sekolah, belum pernah sekolah dan juga sangat jauh terhadap akses pendidikan sehingga dapat merangsang masyarakat setempat untuk masuk sekolah. Dan (4) Mengoptimalkan aset yang dimiliki masyarakat setempat ataupun aparat keamanan, tokoh masyarakat, tokoh agama maupun aparat pemerintah untuk menjadi motor penggerak gerakan pendidikan

bagi masyarakat dalam rangka menekan jumlah angka melek huruf.

H. Memelihara Harta (*Ḥifdh al-Māl*) dan Angka Kemiskinan

Kemiskinan (*poverty*) adalah masalah global yang dihadapi oleh semua negara di dunia termasuk Indonesia.[39] Menurut data Badan Pusat Statistik (BPS), pada tahun 2014 angka kemiskinan[40] Indonesia adalah 27,73 juta jiwa atau sekitar 10,96 persen penduduk Indonesia secara keseluruhan. Angka kemiskinan ini dipredikasi akan terus meningkat di tahun 2015 jika terjadi kenaikan harga BBM. Oleh sebab itu, butuh analisis yang tepat, kebijakan yang akurat, dan usaha maksimal dari seluruh komponen bangsa untuk bisa keluar dari lingkaran kemiskinan.

Para ulama *maqāṣidiyyūn* sepakat untuk meletakkan "memelihara harta" pada urutan terakhir. Ini bukan berarti bahwa

[39] Menurut Bank Dunia, penyebab dasar kemiskinan adalah: (1) keterbatasan modal dan sarana usaha; (2) minimnya akses untuk memiliki barang-barang pokok; (3) pembangunan yang tidak seimbang antara daerah perkotaan dan pedesaan; (4) minimnya aksesibilitas yang memadahi bagi masyarakat ekonomi menengah ke bawah; (5) ketidak-seimbangan antara sumber daya manusia dalam system ekonomi makro dan mikro; (6) terbatasnya modal dan rendahnya produktivitas; (7) kurangnya kemandirian masyarakat untuk mengelola sumber daya alam; (8) pemerintahan yang korup dan kurang memperhatikan keluhan rakyatnya; (9) eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan tanpa memperhatikan efek negative bagi lingkungan.

[40] BAPPENAS mendefinisikan kemiskinan sebagai kondisi dimana seseorang atau sekelompok orang, laki-laki dan perempuan, tidak mampu memenuhi hak-hak dasarnya untuk mempertahankan dan mengembangkan kehidupan yang bermartabat. Hak-hak dasar masyarakat antara lain, terpenuhinya kebutuhan pangan, kesehatan, pendidikan, pekerjaan, perumahan, air bersih, pertanahan, sumberdaya alam dan lingkungan hidup, rasa aman dari perlakukan atau ancaman tindak kekerasan dan hak untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial-politik, baik bagi perempuan maupun laki-laki. Beberapa pendekatan yang digunakan oleh BAPPENAS antara lain; pendekatan kebutuhan dasar (*basic needs approach*), pendekatan pendapatan (*income approach*), pendekatan kemampuan dasar (*human capability approach*) dan pendekatan *objective and subjective*.

peran "memelihara harta" tidak terlalu penting", karena tanpa aspek ini akan sangat sulit untuk merealisasikan keempat aspek lainnya. Argumentasi para *maqāṣidiyyūn* ini berbanding lurus dengan spirit al-Qur'an, Surat *al-Ṭalāq* ayat 2-3[41] dan Surat *al-A'rāf* ayat 96[42]. Pemahaman secara implisit dari kedua ayat tersebut adalah bahwa harta benda dan kehidupan yang layak secara materi dengan sendirinya tercapai jika keshalehan individu telah mapan, yakni berupa keberlangsungan agama, keselamatan jiwa, keselamatan keturunan, dan pengembangan intelektual dan pendidikan.

Seiring dengan semangat di atas, ekonomi Islam adalah alternatif untuk memecahkan persoalan kemiskinan di Indonesia. Ekonomi Islam adalah sistem ekonomi yang ditopang oleh nilai-nilai akidah, yakni sebuah keyakinan bahwa harta benda adalah milik tuhan. Manusia diberi kewenangan penuh untuk menenej sebaik-baiknya untuk kemaslahatan hidup di dunia dan akhirat. Inilah yang diamanatkan al-Qur'an, Surat *al-Ḥadīd* ayat 7. Selain itu, ekonomi Islam juga berpijak pada syari'at yang mewajibkan para pelaku pengelolaan harta benda sesuai aturan syari'at Islam. Segala aturan yang diturunkan Allah SWT dalam sistem ekonomi Islam mengarah pada tercapainya kemaslahatan, kebaikan, kesejahteraan, dan keutamaan manusia dan menghilangkan bahaya, kejahatan, kesengsaraan, dan kerugian pada kehidupan manusia. Selain itu ekonomi Islam tidak menghendaki adanya eksploitasi berlebihan baik kekayaan alam maupun sumber daya manusia

[41] "Barangsiapa yang bertaqwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan ke luar. Dan memberinya rejeki dari arah yang tidada disangka-sangka."

[42] "Jikalau penduduk sebuah kampung (atau sebuah negara) itu beriman dan bertaqwa, Tuhan akan bukakan berkat dari langit dan bumi."

tanpa memperhatikan keseimbangan ekosistem.[43] Dalam hal ini ʻAllāl al-Fāsī mengatakan:

> Tujuan hukum Islam yang paling tinggi adalah menjaga kelestarian dan kedamaian ekosistem yang ada di alam semesta sehingga keberlangsungan kehidupan yang ada di dalamnya tetap terjaga. Ini tidak akan mampu dicapai kecuali melalui; (1) kearifan manusia sebagai khalifah di muka bumi; (2) mendorong manusia berbuat benar yang didasari oleh moralitas dan integritas; (3) selalu melakukan langkah maju; (4) menjaga sumber daya alam; (5) dan melakukan perencanaan untuk kebaikan semua.[44]

Secara ringkas, ekonomi Islam adalah sistem ekonomi yang lebih diarahkan pada pencapaian kebahagiaan dunia dan akhirat. Al-Qur'an, Surat *al-Baqarah* ayat 29 menyebutkan bahwa semua yang ada di bumi diciptakan untuk manusia dengan tetap memperhatikan aspek sosial secara seimbang, sebagaimana juga diamanatkan dalam Surat *al-Isrā'* ayat 29 bahwa pengelolaan harta tidak boleh kikir, tapi juga tidak boleh boros. Prinsip ini juga disebutkan dalam al-Qur'an, Surat *al-Nisā* yang menyebutkan prinsip untuk tidak kikir dan tidak boros.

Menurut Yusuf Qardhawi, ada tiga pilar pokok yang menjadi pondasi ekonomi Islam yaitu tauhid (*transcendent*), akhlak (*moral*), dan keseimbangan (*balance*). Tiga pilar inilah yang membedakan antara sistem ekonomi sosialis dan kapilatis yang mulai tampak rapuh oleh seleksi waktu. Senada dengan Yusuf Qardawi, Muhammad Umer Chapra memberikan uraian bahwa prinsip tauhid dalam system ekonomi Islam tidak sekedar

[43] Mohamed Aslam Haneef, *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis* (Kuala Lumpur: Ikraq, 1995), 54-55. Lihat juga Holger Weiss, *Social Welfare in Muslim Societies in Africa* (Swedia: Nordic Africa Institute, 2002), 42.
[44] Ibid.

menawarkan distingsi dengan yang lain, akan tetapi ia adalah refleksi dari tinggi rendahnya iman seseorang. Dengan demikian ia akan berpengaruh pada cara pandang (*worldview*) yang diimplementasika dalam bentuk keshalihan individu dan sosial, kepribadian, sikap, perilaku, gaya hidup, dan bagaimana mensikapi sumber daya dan lingkungan.[45]

Secara moral, seorang Muslim akan menempatkan kepentingan sosial di atas kepentingan individu atau, dengan istilah lain, dari sekedar maslahah parsial (*maṣlaḥah al-khāṣṣah*) menuju maslahah universal (*maṣlaḥah al-'āmmah*). Sedangkan prinsip keseimbangan mengantar seseorang pada kesadaran bahwa kebebasan untuk berusaha (*freedom of act*), kebebasan untuk memiliki (*freedom of ownership*), kebebasan untuk mendapat kesejahteraan (*freedon of gaining welfare*) tidak bersifat mutlak, akan tetapi dibatasi oleh kebebasan orang lain. Integrasi dari ketiga prinsip inilah yang kemudian disebut keadilan.[46]

Salah satu bentuk implementasi dari sistem ekonomi Islam yang bisa menjadi alternatif menekan angka kemiskinan adalah

[45] Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid Al-Shariah* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008), 48-51.

[46] Beberapa hal prinsip yang membedakan antara sistem ekonomi Islam dan sistem ekonomi kapitalis dan sosialis adalah bahwa sistem ekonomi Islam selalu dikembangkan atas aras etik-moral agama, yakni: (1) *multitype ownership* (kepemilikan multijenis). Prinsip ini diderivasi dari nilai tauhid. Hal ini tidak berarti bahwa kepemilikan merupakan turunan dari nilai tauhid dan adil. Dalam ekonomi Islam, kepemilikan swasta atau pribadi tetap diakui. Akan tetapi untuk menjamin adanya keadilan, maka cabang-cabang produksi yang strategis dapat dikuasai oleh negara; (2) *freedom to act* (kebebasan bertindak atau berusaha) merupakan turunan dari nilai akhlak. *Freedom to act* akan menciptakan mekanisme pasar dalam perekonomian karena setiap individu bebas untuk bemuamalah. Pemerintah akan bertindak sebagai wasit yang adil dan mengawasi pelaku-pelaku ekonomi serta memastikan bahwa tidak terjadi distorsi dalam pasar dan menjamin tidak dilanggarnya syariah; (3) *social justice* (keadilan sosial) merupakan turunan dari nilai khilafah dan ma'ad. Dalam ekonomi islam, pemerintah bertanggungjawab menjamin pemenuhan kebutuhan dasar rakyatnya dan menciptakan keseimbangan sosial antara kaya dan miskin

zakat, infaq, dan shadaqah (ZIS). Berdasarkan survei Badan Amil Zakat (BAZNAS) dan Institut Pertanian Bogor (IPB) pada tahun 2011 menyebutkan bahwa potensi zakat di Indonesia yang mayoritas penduduknya Muslim adalah sebesar Rp. 217, 3 triliun. Jumlah ini tentu akan sangat potensial untuk mengurangi tingkat kemiskinan di Indonesia.[47] Spirit zakat, wakaf, shadaqah, dan infak dalam Islam adalah alternatif potensial untuk menjawab permasalah krusial bangsa sebagaimana disebutkan dalam bab III, yaitu: (1) pengelolaan zakat yang diarahkan pada peningkatan pendidikan dan skil yang masih rendah; (2) pengelolaan zakat secara professional akan memberikan harapan kepada masyarakat ekonomi lemah untuk bisa *survive* di tengah-tengah para pemilik modal; dan (3) pengelolaan zakat secara professional akan menciptakan lapangan pekerjaan yang lebih luas. Dengan demikian angka kemiskinan bisa ditekan.

[47] *http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/wakaf/14/06/11/n704wb-pengaruh-zakat-terhadap-ipm-1 Republika Online*

Daftar Referensi

Abduh, M., *The Theology of Unity* (*Risālah al-Tawḥīd*), trans. Musa'ad dan K. Cragg, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2004.

Abdullah, Amin, "Kata Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan…* . xix-xxiv.

-------, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Adams, Charles J., "Islamic Religious Tradition" dalam *The Study of The Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science*, ed. Leonard Binder, Canada: John Wiley and Sonc, 1976.

Agus, Bustanuddin, *Agama dalam Kehidupan Manusia, Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2006.

Ahmad, Aziz, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857-1968*, Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1970.

Amidi (al), Sayf al-Dīn, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, vol. IV, Beirut, Lubnān: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984.

Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: PT. Temprin, 1995.

An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil iberties, Human Rights, and International Law,* Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

Arkoun, Mohammed, *Tārīkhiyyah al-Fikr al-'Araby al-Islāmy,* Beirut: t.p., 1986.

-------, *Al-Fikr al-Islāmy: Qira"at al-'Ilmiyyah*, terj. Hashim Shaleh, Beirut: t.p., 1987.

-------, The *Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi Books, 2002.

-------, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, pen. Robert

Armstrong, Karen, *The Battle for God,* New York: Alfred A. Knopf, 2001.

'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah,* ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī, Tunisia: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī', 2001.

Askari, Hasan & Avery, Jon, *Toward A Spiritual Humanism; A Muslim-Humanist Dialogue*, Ledds: Seven Mirrors Publishing House Limeted, 1991.

Asymawi (al), M. Said, *Al-Islām al-Siyāsī*, Cairo: Ṣinā li Nashr, 1987.

Auda, Jasser, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

Awda, 'Abd al-Qādir, *al-Tashrī' al-Janāiy al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūnī al-Waḍ'ī*, Beirut: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.th..

Azhari (al), Basri bin Ibrahim al-Hasani, "*Maqāṣid al-Sharī'ah According to al-Qarḍāwī in the Book 'al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fi al-Islām'",* dalam *International Journal of Business and Social Science*, vol. 2, No. 1 (Januari 2011).

Azra, Azyumardi, *Pergoalakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996.

Badawi (al), Yūsuf Aḥmad Muḥammad, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda Ibn Taymiyyah*, Yordan: Dār al-Nafāis li al-Nashrī' wa al-Tawzī', 1999.

Barker, Eileen, *The Making of Moonie*: *Brainwashing or Choice?,* Oxford: Blachwell, 1984.

Baron & Byrne, *Psikologi Sosial*, Jilid 2, Jakarta: Erlangga, 2004.

Binder, Leonard, *Ideological Revolution in the Middle East*, ed. John Wiley, New York: Oxford University Press, 1964.

Boullata, Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought,* New York: State Universiry of New York Press.

Browers, Michaelle, "Modern Islamic Political Thought", dalam *Handbook of Political Theor*, ed. Gerald F Gaus, London: Sage Publications Ltd., 2004.

Cain, Seymour, "Study of Religion: History of Study", dalam *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14, ed. Mircea Eliada, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Chapra, Muhammad Umer, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid Al-Shariah*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008.

Choudhury, Masudul Alam, *The Universal Paradigm and the Islamic World-system: Economy, Society, Ethich and Science*, Singapore: world Scentific Publising Co., 2007.

Comstok, Gary L., *Religious Authobiographies*, Belmont CA.: wadsworth, 1995.

D. Lee, Colorado: Westview Press, Inc., 1994.

Donaldson, Laura dan Pui-Lan, Kwok, *Poscolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, New York and London: Routlege, 2002.

Edwards, Beverley Milton-, *Islamic Fundamentalism since* 1945, New York: Routledge, 2005.

Eliada, Mircea, *The Sacred and Profane: The Nature of Religion,* New York: Harcourt, Brace & World, 1957.

Engineer, Ali, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990.

Esack, Farid, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, London: One World Oxford, 1997.

Ess, Josef Van, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam *An Anthology of Islamic Studies*, ed. Issa J. Boullata, Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992.

Faruqi (al), "Meta-Religion: Towards A Critical World Theology", dalam *Americal Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 3, No. 1, (1986)

Fasi (al), 'Allāl, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, Beirut: Maktabah al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1963.

Fazlurahman, "Post-Formative Developments in IsIam" dalam *Islamic Studies*, Karachi: Gateway Publications 1966.

Flood, Gavin, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London: Cassell, 1999.

Ghazali (al), Abu Hamid, *al-Mustaṣfā fi 'Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd Ṣāfi, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H..

-------, *al-Mustaṣfā fi 'Ilml al-Uṣūl,* vol. II, Kairo: Matba'ah Muṣṭafā Muhammed, 1973.

Gottlieb, Nanette, *Language and Society in Japan*, New York: Cambridge University Press, 2005.

Grudem, A. Wayne, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids: zondervan Publishing House, 2000.

Grudem, A. Wayne, *Bible Doctrine: Essential Teachings of the Christian Faith,* Grand Rapids: Zondervan Publishing House 1999.

Hallaq, Wael B., "Was the Gate of Ijtihād Closed?" dalam *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984).

Hanafi, Hasan, "Religion and Revolution", dalam *Religious Dialogue and Revolution*, Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1988.

-------, *Al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm,* Beirut: 1981.

-------, "Qaḍāyā Mu'āṣirah" terj. Yudian Wahyudi dalam Yudian Wahyudi (ed.), *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hasan Hanafi?* Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.

-------, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrāb*, Kairo: t.t., 1991.

-------, "Al-Ushūliyyah wa al-'Ashr", dalam Hassan Hanafi & M. Abid Al-Jabiri, *Ḥiwār aL-Mashrīq wa al-Maghrīb*, Beirut: Muassasah al-'Arabiyyah, 1990.

Haneef, Mohamed Aslam, *Contemporary Islamic Economic Thought: A Selected Comparative Analysis*, Kuala Lumpur: Ikraq, 1995.

Harmsen, Richard T. dan Ross, Doris C., *Official Financing for Developing Countries*, Washington, D.C.: nternational Monetary Fund, 2001.

Hasani (al), Basri bin Ibrahim dan Chik, Wan Muhammad Yusuf bin Wan, "Maqāṣid al-Sharī'ah According to al-Qarḍāwī in the Book of al-Halal wa al-Haram fi al-Islām", dalam *International Journal of Business and Social Science*, vol. 2, No. 1, Januari, 2011.

Healy, Lynne, *International Social Work: Professional Action in an Interdependent World*, New York: Oxford University Press, 2008.

Heilman, Samuel, "*The Gate Behind the Wall*, tp.:Georges Bourchard, 1984.

Hick, John, *God Has Many Names*, Grand Rapids: Zondervan, 1995.

-------, "A Pluralist View", dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Grand Rapids: Zondervan, 1995.

Hoeven, Johan Van Der, *Karl Marx: The Root of his Thought*, Amsterdam: Wedge Publishing Foundation, t.th..

Holzner, Brigitte dan Saptari, Ratna, *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial, Sebuah Pengantar Studi Perempuan*, Jakarta: Grafiti, 1997.

Humphreys, Fisher dan Wise, Philip, *Fundamentalism,* Macon, GA: Smyth & Helwys, 2004.

Iqbal, Muhammad, Pembangunan Kembali Alam Pemikiran Islam, Terj. Osman Ralibi, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

-------, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986.

Issa, Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought,* New York: State Universiry of New York Press.

Taylor, Insup dan Taylor, M. Martin T., *Writing and Literacy in Chinese, Korean and Japanese: Revised edition* (Philadelphia: John Benjamin Publishing Company, 2014), 256.

Jabiri (al), Mohammed Abid, *Al-Turāth wa al-Ḥadāthah,* Beirut: 1991.

-------, "*Al-Turāth wa al-Mushkīl al-Manhaj"* dalam jurnal *Mustaqbal al-'Araby,* No. 83, Januari 1986.

-------, "Ḍarūrah al-Baḥth 'an Niqāṭ al-Iltiqā' li Muwajjahah al-Maṣīr al-Mushtarak", dalam dalam Hassan Hanafi & M. Abid Al-Jabiri, *Ḥiwār al-Mashrīq wa al-Maghrīb*, Beirut: Muassasah al-'Arabiyyah, 1990.

-------, *Bunyah al-'Aql al-Araby: Dirāsah Tahliliyyah Naqdiyyah li Naẓm al-Ma'rifah fi al-Ṭaqafāt al-'Arābiyyah*, Beirut: Al-Markāz al-Ṭaqafy al-'Araby, 1993.

Jamilah, Maryam, "Islam and Orientalism", "terj." *Islam dan Orientalisme: Sebuah Kajian Analitik*, Jakarta : PT Raja Grapindo persada, 1997.

Jidah, A.H., *Al-Aṣlaḥ wa al-Ḥadāthah fi Takwīn al-Fikr al-'Arab al-Naqd al-Ḥadith,* Lebanon: 1985.

Karamali, Shaista P. Ali, "The Ijtihad Controversy" dalam *Arab Law Quarterly*, Vol. 9, No. 3 (1994).

Kementrian PPN/Bappenas, *Evaluasi Kinerja Pembangunan Daerah (EKPD) di 33 Provinsi Tahun 2014*.

Kementrian PPN/Bappenas, *Evaluasi Kinerja Pembangunan Daerah (EKPD) di 33 Provinsi Tahun 2014*.

Kesgin, Salih, "A Critical Analysis of the Schacht's Argument and Contemporary Debate on Legal Reasoning Throughout the

History of Islamic Jurisprudence", dalam *The Journal of International Social Research*, vol. 4, No. 19 (2011).

Khadimi (al), Nūr al-Dīn Mukhtār, *Abḥāth fi Maqāṣid al-Sharī'ah*, Beirut, Lubnān: Muassasah al-Ma'ārif li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 2008.

King, Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and the Mystic East*, London: Routledge, 1999.

Knott, Kim, "Insider/Outsider Perspectives", dalam *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells, London and New York: Routledge, 2005.

-------, "Towards a history and politics of diasporas and migration: a grounded spatial approach A paper presented at 'Flows and Spaces", *the Annual Conference of the Royal Geographical Society/Institute of British Geographers*, London (30 August-2 September 2005).

-------, *The Location of Religion, a Spatial Analysis,* Vol. I, UK London: Equinox Publishing, 2005.

Kurzman, Charles, (ed.), *Modernist Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

------- (ed), *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001.

Laporan *Human Development Index* 2000 dan 2012 yang dikeluarkan oleh *The United Nation Development Programme*, New York: Gilmore Printing Service Inc., 2013.

Laporan *Human Development Index* tahun 2013 yang dikeluarkan oleh *The United Nations Development Program.*

Lefebvre, *The Production of Space*, London: Blackwell, Oxford and Cambridge, 1991.

Liḥasāsanah, Aḥsan, *al-Fiqh al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī wa Atharuh 'alā Mabāḥith Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*, 19.

Mahmud, Abdul Halim, *Qaḍiyyāt al-Taṣawwuf: Al-Munqīḍ min al-Ḍalā*, tk.: Dār al-Ma'rifah al-Kubra dalam Rasāil, I, 468.

Majid (al), Ibrahim, Ḥannān Muḥammad ‘Abd, *al-Taghayyur al-Ijtimā‘iy fi al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth: Dirāsat Taḥlīliyyah Naqdiyyah*, Herndon, London: al-Ma‘had al-‘Ālimī li al-Fikr al-Islāmī, 2011.

Martin, Richard C., *Approaches to Islam in Religious Study*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Masud, Muhammad Khalid, “Pluralism and International Society”, dalam *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict, ed. Sohail H. Hashmi*, Princeton University Press, 2002.

Maududi, Sayyid Abul A’la, *A Short History of the Revivalist Movements in Islam*, Lahore: t.p., 1963.

Mernissi, Fatima, ‘A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam’, dalam Charles Kurzman (ed.) *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.

Middleton, John, “The Religious System”, dalam *A Handbook of Method in Cultural Antropology*, ed. Raul Narrol Ronal Cohen, New York: Columbia University Press, 1998.

McBrien, Richard P., *Catholicism,* New York: HarperCollins, 1994.

Moosa, Ebrahim, “The Debts and Burdens of Critical Islam”, dalam *Progressive Muslim*, ed. Omit Sofi, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Morris, Brian, *Antropologi Agama, Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*, “terj.”, Yogyakarta: AKGroup, 2003.

Morris, Joe E., *Revival of the Gnostic Heresy Fundamentalism*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Mulkawi, Fatḥī Ḥasan, *Al-shaykh al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr wa Qaḍāyā al-Iṣlāḥ fi al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir*, Herndon: al-Ma”had al-‘Ālimī li al-Fikr al-Islāmī, 2011.

Müller, Friederich Max, *Chips from German Workshop*, 1867.

Mu’nas, Rāid Naṣrī Jamīl Abū, *Manhaj al-Ta’līl bi al-Ḥikmah wa Atharuh fi Tashrī’ al-Islām: Dirāsah Uṣūliyyah Taḥlīliyyah*, Herndon: al-Ma’had al-‘Ālimī li al-Fikr al-Islāmī / IIIT: 2007.

Munitz, Milton K., *Contemporary Analytic Philosophy*, New York: Macmillan Publishing, 1976.

Muslih, Mohammad, *Religious Studies Problem Hubungan Islam dan Barat: Kajian Atas Pemikiran Karel A. Steenbrink*, Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003.

Nanji, Azim, "*Peta Studi Islam : Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat",* "terj." Muamirotun dari *Mapping Islamic Studies: Geneology, Contnuity and Change*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Pike, Kenneth, dalam "*Language in Religion to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*" (1976).

Pike, Kenneth L. dan Berry, J.W. pada tahun 1990. "Imposed etics, emics, derived etics: Theirconceptual and operational status in cross-cultural psychology", dalam K. L. Pike, & M, Harris, "*Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate"*, Newbury Park, CA: Sage, t.th..

-------, "Etic and Emic Standpoints for the Descpription of Behavior", dalam *The Insider-Outsider Problem in the Study of Religion*, ed. Russell T. McCutchceon, Vol. I, London: Cassel, 1999.

Qardawi (al), Yūsuf, *Al-Ijtihād fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.

Qayyim (al), Al-Shams al-Dīn Ibn, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, vol 1, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'ad, Beirut: Dār al-Jīl, 1973.

Qazan, Shalah, *Menuju Gerakan Muslimah Modern*, terj. (?) Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.

Quthub, Sayyid, *Ma'ālim fi al-Ṭarīq*, Cairo: Dār Shurūq, 1992.

Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: It's Scope, Method, and Alternative", dalam *IJMES*, I, No. 4, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Rahman, Fazlur, "Approaches to Islam in Religious Study", dalam *Approaches to Islam in Religious Study*, ed. Richard Martin, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam,* New York: Oxford University Press, 2004.

Rane, Halim, *Islam and Contemporary Civilization: Evolving Ideas, Transforming Relations*, Melbourne: Melbourne University Press, 2010.

-------, "Social Inclution in the Context of Foreign-Policy", Dalam *Women in Islam: Reflection on Historical and Contemporary Research*, ed., Terence Lovat, New York, London: Springer, 2012.

Raysuni (al), Aḥmad, *Naẓriyyat al-Maqāṣid ʻinda al-Shāṭibī*, t.t.: Maṭbaʻah al-Najāḥ al-Jadīdah, 1991.

Reed, Evelyn, *Woman's Evolution, From Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, New York, London, Montreal, Sydney: Tathefinder, 1993.

Rubenstein, Richard E. dan Crocker, Jarle (1994): Challenging Huntington, in: Foreign Policy, No. 96 (Autumn, 1994)

Sadiqi, Fatima, "Central Role of Family Law in Maroccan Feminism", dalam *Gender and Diversity in the Middle*, ed., Zahia Smail Salhi, New York: Routledge, 2010.

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qurʻan: Towards a Contemporary Approach,* London: Routledge, 2006.

-------, *Understanding the Three Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity and Islam "Towards a More Inclusive View of the Religious 'Other'"* disampaikan dalam St David Lecture Theatre, University of Otago, Dunedin, N.Z., Wednesday 5th September 2007,

-------, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of Qur'an" dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qurʻan*, London: The Institute of Ismail Studies, 2004.

Said, Edward, *Orientalism*, New York: Pantheon, 1978.

Safi, Omid, Between 'Ijtihad of the Presupposition' and Gender Equality; dalam "*Rethinking Islamic Studies from Orientalism to Cosmopolitanism"*, (ed) Carl W. Ernst dan Richard C. Martin, South Carolina: The University of Carolina Press, 2010.

Salabi, Muhammed Mustafa, *Ta'Til al-Aḥkām,* Mesir: t.p., 1974.

Santre, Jean Paul, *Being and Nothingness; The Principle Text of Modern Existentionalism*, trans. Hazel Barnes, New York: Washington Square Press, 1984.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law,* Oxford: Oxford University Press, 1979.

Shaham, Ron, "Western Scholars on the Role of the Ulama in Adapting the Sharia to Modernity" dalam *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, ed. Meir Hatina, The Netherlands: BRILL, 2009.

Shāṭibi (al), Ibrāhīm al-Ghirnāṭī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, vol. 3, ed. 'Abdullah Darāz, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th..

Shaw, Rosalind, "Feminist Antropology and the Gendering of Religious Studies", dalam *Religion and Gender*, ed. Ursula King, Oxford: Blackwell, 1995.

Shiddiqi, Nourouzzaman, "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman" dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.

Showalter, Elaine (ed.), *Speaking of Gender*, New York & London: Routledge, 1989.

Smith, Wilfred C., "Comparative Religion: Whither-And Why?" dalam *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. Mircea Eliada dan Joseph M. Kitagawa, Chicago: Chicago Press, 1959.

Solihu, Abdul Kabir Hussain, *Historicist Approach to the Qur'an: Impact of Nineteenth-Century Western Hermeneutics in the Writings of Two Muslim Scholars,* Unpublished Ph.d Dissertation at IIUM, 2003, Kuala Lumpur.

Syafi'i, Ahmad, *Penelitian Pengembangan Agama Menjelang Awal Millenium*, Jakarta: Badan Litbang Agama, 1999.

Syam, Nur, *Model Analisis Teori sosial*, Surabaya: IAIN Press, 2002.

Wahid, Abdurrahman, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* (Ed.) Muh. Shaleh Isre, Yogyakarta: LKiS, 1999.

Tahanawi (al), Muḥammad 'Alī, *Mawsū'ah Kashshāf Istilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, vol. 1, ed.,'Alī Dahrūj, Beirut: Maktabah Libnān, 1996.

Taufik Abdullah (et. Al.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Dinamika Masa Kini*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Thiessen, Henry Clarence, *Lectures in Systematic Theology*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.

Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama,Tinjauan Kritis*, Jakarta: Perspektif, 2005.

Tim Penyusun Studi Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya, *Pengantar Studi Islam*, Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010.

Troll, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology,* New Delhi: Vikas Publishing House, 1978.

Waardenburg, Jacques, *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, New York: Oxford University Press, 1999.

-------, *Muslim and Others: Relations in Context*, Berlin, New York: Walter De Gruyter, 2003.

-------, *Classical Approaches to the Study of Religion*, Mouton: The Hague, 1973.

Wadud, Amina, *Qur'an and Woman, Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Wael B. Hallaq, "Can the Shari'ah be Restored?", dalam *Contemporary Theories of Knowledge*, ed. John L. Pollock dan Joseph Cruz, USA: AltaMira Press, 2004.

Wahid, Abdurrahman, "Agama dan Modernitas adalah Satu", dalam majalah *Komunikasi Ekaprasetia Pancakarsa*, No. 40.th. Vi/1985.

Watt, M. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg: The University Press, 1962.

Webster's New World Dictionary,Vol. 4., ed. Michael Agnes, New York: Simon & Schuster, 2003.

Wess, Holger, *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*, Swedia: Nordic Africa Institute, 2002.

Whitney, Rondalyn Varney, *Bridging the Gap: Raising A Child With Nonverbal Learning Disorder*, New York: Barkeley Publishing Group, 2014.

William Shepard, "Islam and Ideology: Toward a Typology", dalam Jurnal *Middle Eastern Studies*, No. 19, 1987.

Yasmeen, Samine, *Muslim in Australia: The Dinamics of Inclution and Exclusion*, Melbourne: Melbourne University Press, 2010.

Zuhaily (al), Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* Vol. 2, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

Zurayq, Qunstantine, "Al-Nahj al-'Ashri: Muhtawāh wa Huwiyyatuh, Ijābiyyatuh wa Salbiyyatuh", dalam Jurnal *Al-Mustaqbal al-'Araby*, No. 69, November 1984.

Zoubir, Yahia H., "Reformist Islamic Thinkers in the Maghreb", dalam *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, ed., Shireen T. Hunter, New York: M.E. Sharpe, Inc.: 2009.

Tentang Penulis

Dr. SANURI, S.Ag., M.Fil.I., Staf Pengajar dan sebagai Dosen Tetap di Fakultas Syari'ah & Hukum dan Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Titik fokus Kajian yang digeluti selama ini adalah pada ranah Filsafat Hukum Islam.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

Secara teoretis, bangunan epistemologi dan instrumen metodologis Hukum Islam dalam konteks kekinian sering terjebak dalam ruang eksklusifitas dan normatifitas pemaknaan, termasuk landasan teologinya. Hal ini tentu paradog dengan spirit revitalisasi dan kontekstualisasi baik di ranah hukum Islam maupun bangunan teologinya yang sedianya mampu berinteraksi secara inten dengan nilai-nilai modernitas.

Pada tataran praktis, umat Islam sering terbentur dengan kompleksitas dalam segala lini kehidupan, baik di ranah ekonomi, sosial, politik, budaya, perkembangan ilmu pengetahuan dan seterusnya. Bahkan sampai saat ini masih terdapat beberapa isu sentral yang mengganjal dalam benak para penggiat *Islamic studies*, seperti perbudakan, diskriminasi, ketidakadilan gender, kemiskinan, pendidikan dan lain-lain.

Buku ini hadir dengan sajian beragam pemikiran, konsep, dan teori konstruksi epistemologi hukum Islam dan aspek teologi kaum modernis sebagai pijakan awal dalam meretas sebuah teori hukum Islam dalam konteks tatanan kehidupan modern. Ini sekaligus menyadarkan kita bahwa sejatinya Hukum Islam bersifat elastis dan *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Dr. Sanuri, S.Ag., M.Fil.I. Staf Pengajar dan sebagai Dosen Tetap di Fakultas Syari'ah & Hukum dan Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Titik fokus Kajian yang digeluti selama ini adalah pada ranah Filsafat Hukum Islam.

imtiyaz

Penerbit **IMTIYAZ**
Jl. Jemurwonosari Gg IV No. 5
Wonocolo, Surabaya
Telp. : 0856 4531 1110
E-mail: penerbitimtiyaz@yahoo.co.id

ISBN: 978-602-7661-90-5